DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

La relectura de Hegel a través de la interpretación que hace Lenín de "La Ciencia de la Lógica", hace posible una recomprensión de la actualidad del marxismo a la luz de los desarrollos del capitalismo globalizado. El estudio que nos presenta ***Eugene Gogol: "El pensamiento de Raya Dunayevskaya: su relevancia para la América Latina del siglo XXI",*** *nos permite acceder a una densa investigación que lleva a cabo la autora sobre la dialéctica entendida como poder negativo, rastreando en las ideas filosóficas de Hegel la matriz de esa categoría tan central en el pensamiento materialista de Marx. Se disuelve a través de la crítica esa postura ideologizada de Hegel como un pensador abstracto e ideal, pues se descubre en la ruta que sigue Lenín, el carácter de multilateralidad e interrelación en su conexión del mundo. No deja de señalar Gogol las relaciones que establece Lenín con las tremendas consecuencias sociales y económicas que surgen a partir la II Guerra Mundial. También el modo en que ésta desorienta los activismos políticos del marxismo. Las investigaciones sobre los absolutos de Hegel, le permiten a Dunayevskaya sostener que la dialéctica negativa no sólo está orientada a un aquí y ahora, la lucha de clases del capital y el trabajo; sino, más todavía, a las nuevas pasiones y fuerzas sociales que permiten la reconstrucción de la sociedad: existe en los absolutos un doble movimiento entre teoría y práctica que tienden a su unificación. En tal sentido la dialéctica de la negatividad absoluta es un movimiento práctico-concreto de la teoría sobre la realidad y de ésta respecto a la teoría que resulta de tal radical intervención de la práctica, que no abandona la condición material de los seres humanos. La tesis que se desprende es que la revolución es también un proceso que emerge desde abajo. El pueblo, se enmarca en una práctica de la libertad comprometida con un nuevo humanismo donde el despliegue de los hombres en sus relaciones de producción revertirá las determinaciones de la plusvalía capitalista tan destructiva de la vida de los obreros. Precisamente, su crítica al modelo socialista de Stalin, considerado en sus análisis como un "capitalismo de estado", pone de relieve la importancia del poder de la dialéctica negativa para comprender las transformaciones de la realidad desde el punto de vista de sus resultados históricos. La visión de Dunayevskaya sobre América Latina, cobra mucho interés pues dota a las clases trabajadoras y a los movimientos sociales de una subjetividad emancipadora que hoy día se construye desde la participación popular, una alternativa que genera otro código de conducta en las tesis revolucionarias del humanismo-marxista que ella profesaba.*

Comunicarnos es hablar, leer o escribir, haciendo uso de signos que se estructuran lingüísticamente de acuerdo a los sentidos o significados a voluntad o intención. Es el uso convencional de una lengua para hacernos del mundo que deseamos representar para aprender a comunicarnos. Tal uso del lenguaje, es para ***José Luis Ramírez,*** *en su artículo, "****El conocimiento de la retórica y la Retórica del conocimiento. Un reto para el s. XXI"****, el proceso autoconstituyente entre interlocutores, a partir de la etimología, la metáfora, la metonimia. Es más, nos señala la innegable importancia del aprender a hablar, dialogar, desde una pragmática que efectivamente transforme al parlante en un homo loquens, a fin de superar el dominio instrumental que se impone hoy día a través de las tecnologías del lenguaje. Lo afirma de este modo: "La rhetorica loquens –lo que hacemos con el lenguaje– exige hoy sobre todo una rhetorica audiens: una reflexión acerca de lo que el lenguaje hace con nosotros". Del lenguaje es lo que hacemos y es lo que éste hace de nosotros, en una práctica semiótica donde los contextos de las palabras residen en la significación. Es una valoración cultural del uso de la lengua según el parlante o hablador de las palabras y su transformación fónica y sígnica. A tra-*

vés del lenguaje nos inventamos y auto constituimos: una especie de doble juego o movimiento entre la ratio y la oratio, que en verdad es la Retórica y debemos defender para que no sea presa de las tecnologías que amenazan la creatividad del pensamiento.

Desrepresentar la realidad a través de un no-tiempo lineal, es decir, diferencial y antagónico a la conceptualización de los objetos según el orden de la racionalidad unívoca de la modernidad, bien pudiera hacernos comprender otro modo de ser lo que está siendo. A señalar ese espacio de fantasmal incertidumbre o ausencia de presencia, es que el artículo de ***Alejandro De Oto y Leticia Katzer,*** *titulado,* ***"Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical"****, nos remite con aguda reflexión epistémica para enunciar y declarar que un "acontecimiento" no es un concepto, categoría, código o nomenclatura inscrita en una norma de la que se puede hacer uso como principio regulador o controlador del sentido. Es algo más que eso, o mejor, expresado, no es nada que pueda ser constituido por la actualidad de algún tiempo presente. Es apenas una huella efímera que presagia sin destino posible la otredad de eso que potencia una re-significación otra. Así lo señalan: "El lugar desde el que proponemos nuestra reflexión no es el de la resistencia, el de la demanda, más bien es otro-lugar, el lugar del espectro, de lo que abre al pensamiento de lo que viene, advierte, y deviene en su ausencia, en su falta, en su calidad de no-hecho presente". Para Fanon es la "zona del no ser", para reaprender a pensar sin los determinismos de la ontología, las espectralidades para las cuales no hay dominio discursivo, palabras, vocabulario, pero que es génesis de cualquier praxis liberadora. A partir de Derrida, se puede considerar el "acontecimiento" como la "ausencia radical"; o sea, eso que se encuentra en un más allá de la lógica deductiva o referencial, que no está o aparece simplemente como objeto, pues es fantasmal e irrumpe y fragmenta el status positivo de la racionalidad. Se trata de profundizar en la tópica de un devenir donde el acontecimiento es visto y se inserta en una noción fenoménica como grieta, traza, huella, escenarios insurgentes y subyacentes de los que emerge un no-sentido, otro-sentido que contradice a lo dado en un contexto autodeterminado que elude las rupturas. Diseminación de lo real-total.*

El resultado final de conocimiento supone la verdad como evidencia. Es la principal postura de quienes consideran que el progreso de la ciencia se basa en este supuesto universal de la investigación. Pero esto es sólo parte de los problemas del conocimiento. Prevalece un cierto tipo de verdad objetiva sobre otras cuestiones relevantes que también determinan el desarrollo de conocimiento cuando la verdad científica requiere de la falsabilidad para enmendar los supuestos de la teoría. La importancia del enfoque que nos propone ***Juan R. Coca y José Barrientos-Rastrojo****, en su artículo, "****Aplicación de la verosimilitud analógica al progreso científico"****, problematiza este dogma de la ciencia al considerar que la verdad siempre es una búsqueda potencialmente falsa a causa de la incompletitud de la verdad como sistema total. Se trata, más bien, de considerar la verosimilitud y veridicción de los hechos que, a su vez, terminan interceptados por los imaginarios sociales a través de la subjetividad que forma parte del contexto de la investigación. Por lo tanto, los autores plantean la importancia de la hermenéutica analógica como postura de correspondencia entre la equivocidad y la univocidad. Lo afirman expresamente, a saber: "Asumimos, entonces, un contextualismo que podemos considerar analógico puesto que emana de la subjetividad social aunque también necesita de la objetividad (o si se prefiere de la intersubjetividad) para que pueda existir diálogo y comprensión común". La captación de la verdad de la realidad es múltiple y puede ser percibida desde diversas posiciones generando varias formas de verdad sin que necesariamente haya contradicción. La analogía hace posible ese revenir entre sujeto y objeto, lo abstracto o universal y concreto material, ese momento de semejanza y diferencia eventual y evidente de los entes de la realidad que son abstracciones imperfectas pero a la vez verosímiles.*

La modernidad nace en ausencia del cuerpo, lo niega, reduce, cosifica. La naturaleza humana no es causa y efecto de un cuerpo que late su vivencia en la existencia del ser corpóreo: es mero

pensamiento o experiencia racional. El mundo y su representación termina subordinado por el orden superior del análisis, la técnica, la verificación de los métodos. Se invalida el fenómeno de lo sensible y perceptivo, el pensar vivencial a través del sentir que se encarna en un cuerpo del que surge la conciencia de estar vivo, antes que el dominio de la lógica racional de las ciencias empíricas. Este otro paradigma o forma altera de comprender la realidad a través de la vivencia sensible, es la tarea desconstructiva que se proponen realizar las investigadoras ***Claudia Liliana Perlo y María Verónica López Romorini****, en su artículo,* ***"Siento, existo y luego… pienso": Contribuciones para la construcción del conocimiento científico",*** *donde se apuesta a la recuperación de la vivencia en cuanto praxis constitutiva del vivir humano. Una pertinente defensa que reclama la reinserción de la vivencia emocional contra los dogma que profesa la racionalidad instrumental en su exigencia por reducir y doblegar el sentimiento, la imaginación, la estesia, el goce de recrearnos a nosotros mismos a partir de ese exploran-nos, re-conocer-nos a través de otros que nos permiten hacernos entre todos más filiales y libres. Una voluntad deseante, volitiva, sin restricción reductora y erótica de amor por la vida que presupone un espacio de la libertad, donde la realización homo faber debe ser el resultado de nuestra inserción ontoepistemológica en el cosmos de un logos recreador del universo a partir de la sensibilidad existencial.*

El desarrollo público de la política se debe considerar como la posibilidad de que cada persona, en perspectiva colectiva, para ser digna en su condición humana, se encuentre asociada directamente a un poder que se ejerce desde la libertad con el otro y en bien común de todos. En este sentido la política no puede estar separada de una ética de le responsabilidad que pueda garantizar la esperanza a obtener el mayor grado de justicia social a través de la participación democrática que hace sostenible la legitimidad del Estado. No obstante, señala ***Gennaro Giuseppe Curcio****, en su trabajo,* ***"Educar a la virtud política en la antipolítica y en el antipartidismo"****, que la necesidad de propiciar esta noción valorativa de la persona no siempre es aceptada en una sociedad perturbada por los antivalores de la política al servicio de los partidos. La falta de una voluntad para educar en ciudadanía degenera a la sociedad en grupos de presión que hacen inviable la tolerancia y la pluralidad entre todos, a causa de obtener bienes particulares. Se predica la práctica de un "bonum honestum", como vía posible para el logro óptimo de valores políticos efectivos al servicio de la ciudadanía en la que todos debemos lograr identificarnos, sin recurrir a posturas de "derechas e izquierdas", en virtud de nuestra condición humana igualitaria. El poder de la política no puede seguir interpretándose como fuerza o coacción para reprimir los derechos del otro a su disidencia u oposición. Se trata de generalizar el consenso que debe permitir el acuerdo solidario, fraternal, sin conflictividad o violencia. Una sociedad debe construir una verdadera política sin individualismo y egoísmo, a través de la inteligencia, responsabilidad, libertad para compartir y convivir de acuerdo a normas y virtudes que cada persona desde su diversidad necesita practicar.*

El ideal de una gobernabilidad donde los poderes constituidos a través del Estado, se puedan asumir y ejercer, en reciprocidad de fuerzas, deberes y obligaciones, dependerá de la concepción de la democrática que pueda surgir de las prácticas del pueblo o la ciudadanía. Esta concepción exige un agudo análisis e interpretación crítica por parte de quienes son efectivamente los actores de este tipo de coparticipación; es decir, se entiende por democracia ese ejercicio del poder entre los de "abajo" y los de "arriba", hasta el punto extremo de disolver la dicotomía en una pluralidad de actores y representaciones. Es atractivo el reto que nos presenta la novel investigadora ***Blanca Luna Méndez Losi****, en su artículo,* ***"El "Principio de las Mayorías" en el contexto político venezolano desde la óptica teórico-filosófica de Norberto Bobbio"****, pues, reflexiona con claridad conceptual sobre el código teórico que desarrolla Bobbio acerca de uno de los aspecto de la democracia material y su relación con la actual situación de crisis política venezolana. A través de un análisis semántico-pragmático del contenido de los discursos del presidente Chávez se hacen evidentes ciertos*

enunciados comunicacionales donde se restringe la presencia del otro en la construcción política de la democracia, asumiendo un rol de convocatoria donde la legitimidad de la mayoría termina refrendada por la adscripción ideológica que auspicia el partido hegemónico (PSUV) que sirve de sostén al Estado. El capital electoral del que dispone el "chavismo" genera una tendencia triunfalista que opaca y devalúa la presencia de los opositores bajo diversos slogans que acuña un discurso político altamente excluyente de sectores de la ciudadanía que tienen constitucionalmente el derecho a la oposición y disidencia. A su vez, también, ese otro "sector" social juega un rol democratizador de los poderes del Estado. La adhesión de una mayoría electoral entra en contraste con el "principio de las mayorías" vista como movilidad política de todos aquellos que forman parte de los poderes públicos del Estado, para actuar en el desarrollo de la democracia, aunque no puedan obtener el poder. En todo caso esta mayoría electoral termina cooptada por el discurso dominante que predetermina la conducción social del electorado a favor de los intereses sectoriales de una voluntad presidencialista. Al menos, en este caso de estudio, el principio de las mayorías que norma el deber ser de la participación, no genera el reconocimiento dialógico entre quienes deben hacer uso de sus derechos de participación.

La crítica contra hegemónica infringe y lesiona el status quo de la cultura capitalista de la modernidad, pues señala con vigor los procesos de construcción de un sistema que se alimenta de la violencia y la guerra para reproducirse. No sorprende encontrar en el escenario glocal una apologética a la guerra capaz de anular cualquiera de las condiciones fáctica para perpetuar la paz. El análisis que realiza ***Miguel Ángel Herrera Zgaib****, en su artículo,* ***"Paz, orden social y pensamiento de ruptura"****, busca, precisamente, destacar el fondo de una problemática que necesita ser reinterpretada desde otro ángulo reflexivo de los procesos históricos que implica la ingerencia colonial, imperial y tecnológica del capitalismo a escala glocal en la construcción de sus hegemonías y su intervención en los ciclos de guerra que se han vivido en estos últimos años en varias parte del mundo. La crítica que propone el autor para el análisis la define desde un "pensamiento de ruptura", es decir, una forma de hermenéutica que descifra los códigos del poder de la hegemonía capitalista en cualquiera de sus vertientes, especialmente, insiste en los procesos de liberación humana. Diversas situaciones de violencia y de guerra están en curso internacionalmente, con el propósito de revalidar el orden dominante de sirve de expansión a una cultura de la muerte que es sinónimo de negación a los derechos a la vida. Así mismo ocurre en Colombia y los espacios de violencia y de guerra asimétrica que forman parte de un plan de "estabilidad" democrática que terminan desconociendo al sujeto popular de la transformación revolucionaria. El carácter testimonial de este artículo le otorga un valor documental a la investigación que permite evaluar in situ las perspectivas que abre el "pensamiento de ruptura" en la comprensión de la realidad histórica de los pueblos.*

Todas nuestras relaciones están sujetas a leyes y, por supuesto, éstas sirven para dotar de contenidos sociales, políticos, éticos, económicos, etc., a las conductas por medio de las que los ciudadanos deben obedecer y acatar el status quo del Derecho. El derecho como sistema normativo regulador y coercitivo está constantemente sometido a la reflexión y crítica de las circunstancias sociopolíticas que le sirven de fundamento para su implementación. Eso quiere decir, que los contenidos normados no se encuentran exentos de momentos de desobediencia o desacato sobre todo cuando la conflictividad política propugna otros equilibrios institucionales. En su ensayo ***"Epítome de una Teoría General del Derecho"****, el destacado iusfilósofo venezolano,* ***José Manuel Delgado Ocando****, nos presenta una importante reflexión acerca de lo que considera es el Derecho desde una teoría heurística, dialéctica y ontosemiótica de las normas. Nos parece pertinente reiterar el valor de este texto donde se expone la estructura formal y fáctica del uso de la racionalidad jurídica para ejercer una "magistratura progresiva" que deberá favorecer los procesos dinámicos que surgen en la sociedad e impactan los cambios legales. El sistema normativa es abierto y dialéctico; si es recurrente*

a la lógica legislativa con la que las normas prescriben, también es capaz de ser inclusivo de aquellas conducta humanas insatisfechas en el cumplimiento de las normas (imperactividad anómala). La justicia, la seguridad jurídica, el derecho subjetivo, la libertad, la hegemonía, el pluralismo ideológico, entre otros conceptos y reflexiones, desarrollados en este magistral escrito, deben formar parte de una teoría del derecho que se sustenta en una concepción del "(…) Estado necesario de sentido comunitario que promueva el desarrollo social y convierta al hombre en sujeto de participación creadora con pleno disfrute de su dignidad".

Un interesante esbozo en su cronología teórica, filosófica y política de N. Bobbio nos permite situar el pensamiento de este relevante intelectual del s.XX. La oportunidad nos la brinda el investigador italiano ***Alessandro Serpe*** *en su ensayo* ***"Note per una rilettura di Norberto Bobbio. Quasi un'introduzione"****. Este estudioso de la obra de Bobbio, hace el registro de la formación fenomenológica, analítica, marxista, positivista e idealista de Bobbio, entramando estas concepciones desde una crítica a la teoría del derecho "puro", pues se trata de situar la comprensión del derecho a partir de las relaciones sociales que emergen desde otras fuerzas de representación social. Es inexistente el vacío entre derecho y persona, existe una coimplicación entre ambos espacios de interacción social que debe garantizar su desarrollo político. Esta es su principal aproximación al estado liberal como un estado democrático. Además combina parte de su positivismo jurídico con un concepto de democracia vista como procedimiento no como dominio de los hechos; es decir, se reformula su concepto al considerar que el ideal liberal agudiza el compromiso de participación directa o indirecta en el sistema democrático que termina favorecido por la consolidación de más derechos civiles, políticos y de reconocimiento público ante demanda sociales emergentes. Ello no supone un desconocimiento del conflicto sino una absorción o recomposición de sus fuerzas a fin de conciliar las relaciones entre derecho y poder político. Señala puntualmente Serpre que para Bobbio "Democrazia è, nel suo constitutivo rapporto, un insieme di regole che fissano il* ***chi*** *ed il* ***come*** *delle decisioni, una saldatura tra il maggior numero di cittadini e la regola della maggioranza". Pero el desarrollo de las tesis de Bobbio también incluye ricas reflexiones sobre las crisis políticas que de alguna manera se reflejan en la actualidad, cuando analiza la soberanía popular, la opinión, asociación, y, en especial, los derechos humanos. No es un mero procedimiento formal, la democracia es una práctica existencial y concreta.*

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 13 - 35
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El pensamiento de Raya Dunayevskaya: su relevancia para la América Latina del siglo XXI

The Thought of Raya Dunayevskaya: Its Relevance for Latin America in the Twenty-First Century

Eugene GOGOL*
Investigador invitado del Centro de Investigaciones sobre América Latina, Universidad Autónoma de México, México.

RESUMEN

En este estudio se examina la obra de la filósofa marxista-humanista Raya Dunayevskaya. Relevante es su investigación de las tesis de Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos sobre Hegel*, de Marx sus *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844* y "La dialéctica del Plan de Marx" párrafo de *El Capital*, así también *La dialéctica hegeliana* ("los absolutos hegelianos como nuevo comienzo"). Problemáticas que se discuten en el contexto del momento actual en la lucha por la liberación de América Latina.
Palabras clave: Humanismo-marxista, dialéctica hegeliana, América Latina, Raya Dunayevskaya.

ABSTRACT

In this study, the work of the Marxist-humanist philosopher, Raya Dunayevskaya, is examined. Relevant documents include her investigation of Lenin's thesis in his *Philosophical Notebooks on Hegel*, Marx's *Economic-Philosophical Manuscripts of 1844* and "The Dialectic of Marx's Plan" a paragraph from *Das Capital*, as well as *The Hegelian Dialectic* ("Hegelian absolutes as a new beginning"). These issues are discussed in the current context of the struggle for the liberation of Latin America.
Keywords: Marxist humanism, Hegelian dialectic, Latin America, Raya Dunayevskaya.

* Eugene Gogol fue uno de los secretarios de Raya Dunayevskaya.

Recibido: 26-10-2013 ✦ Aceptado: 18-04-2014

1. ENFRENTANDO EL MOMENTO ACTUAL

Los tiempos actuales, a finales de la primera década del siglo XXI, son muy diferentes de aquellos que Raya Dunayevskaya enfrentó en la primera mitad del siglo XX. Ya ha colapsado el imperio 'capitalista de estado' soviético, que había surgido con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, desafiando a los Estados Unidos durante cuatro décadas en el dominio hegemónico del mundo. Ya no estamos más en presencia del mundo bipolar que Dunayevskaya constantemente estudió, sino en un mundo unipolar regido por una superpotencia hegemónica. Se ha disipado la posibilidad de la subjetividad revolucionaria, como fue expresada en los movimientos sociales y revoluciones de izquierda, vibrantes en las décadas del cincuenta, sesenta y setenta, mientras que muchos movimientos religiosos fundamentalistas están en auge. A diferencia de la época en la cual las ideas del marxismo eran debatidas abiertamente y con entusiasmo, mucho del pensamiento posmoderno refuta la idea de la revolución, censura cualquier cometido revolucionario del pensamiento dialéctico y se cuestiona la existencia de la subjetividad revolucionaria.

Si examinamos brevemente las tres dimensiones que caracterizan los tiempos actuales: 1) un desenfrenado capitalismo globalizado bajo la *Pax Americana*; 2) la amenaza de un oscurecimiento del pensamiento dialéctico y 3) la falta aparente de un concepto de la subjetividad revolucionaria, entonces el 'nuevo comienzo' que Dunayevskaya estuvo forzada a buscar seis décadas atrás, parece ser necesario para estos tiempos.

El capitalismo globalizado bajo bandera neoliberal se ha mezclado con la *Pax Americana* en su más reciente manifestación: la guerra contra el terrorismo. Aprovechando la coyuntura creada por el horror inhumano del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, la administración Bush –primero con el aniquilamiento de los Talibanes en Afganistán y luego con la invasión y la ocupación de Irak– completó el movimiento que a lo largo de una década pasó de "la guerra contra el comunismo" a "la guerra contra el terrorismo", como principio organizativo para el establecimiento de un dominio incuestionable de los Estados Unidos en el exterior, mientras se socavan las libertades civiles en su propio país. El presidente Obama ha dado continuidad a la guerra contra el terrorismo, incrementando la guerra en Afganistán y nuevos ataques en Pakistán.

El capitalismo globalizado dirigido por los Estados Unidos es desenfrenado y constituye el centro del esfuerzo estadounidense por lograr el dominio único del mundo. La invasión económica en cada continente, en particular en los países tecnológicamente menos desarrollados y la forma neoliberal virulenta del capital imponen fuerzas privatizadoras de "libre" mercado sobre todas y cada una de las actividades de ellos. La mercantilización de todas las dimensiones de la vida y del trabajo humanos y de cada expresión de la diversidad de la naturaleza ha alcanzado una intensidad nunca antes imaginable.

En el "primer mundo", una tecnología de orientación capitalista continuamente transforma la producción industrializada, automatizada y computarizada. El trabajador vivo cada día se convierte más en el *otro*, en un desecho del capital, ya sea despedido del trabajo, o atrapado en uno de tipo rutinario, fragmentario y alienado. La *apariencia* constantemente transformada del capital, unido este en matrimonio con la tecnología, enceguece a algunos teóricos en lo que a la *esencia* del capital se refiere, la extracción del valor y de la plusvalía del trabajo vivo del obrero. La así llamada "era de la información", como opuesta a la era de la industrialización, o a la era de la automatización, ha intensificado la ilusión de que la creación de valores por parte de los obreros y su excedente ya no es el núcleo central de la acumulación de capitales. Y no solamente los pensadores burgueses, sino los pretendidos pensadores radicales y científicos sociales se han alejado del punto de vista de que son las condiciones materiales del trabajo y la producción las determinantes principales de nuestra existencia social. La gran recesión de 2008-10 ha dado muestras una vez más de la falsedad del capitalismo

especulativo, hacedor de dinero. No es de extrañar que incluso la burguesía a vuelto a la lectura de Marx.

El dominio neoliberal del capital en el "Tercer Mundo" ha significado que centenares de millones de seres humanos queden relegados a una existencia marginal, envueltos en la extrema pobreza, en una degradación del *otro*. Y mientras el capital se desarrolla por sí mismo, enormes áreas del "mundo en vías de desarrollo" –las villas indígenas en Chiapas y las barriadas de Lima, vastas zonas de África Sub-sahariana y los barrios de chabolas de África del Norte, los campos de Bangladesh y las *fabelas* de Nueva Delhi– han quedado estancadas y purulentas. El capitalismo globalizado, en la medida que se engulle los recursos del mundo, parece ser incapaz de proporcionar agua potable, una nutrición adecuada, asistencia sanitaria, educación y un trabajo significativo a gran parte del mundo africano, asiático y latinoamericano. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los principales forzadores de la letanía neoliberal de los ajustes estructurales mediante la privatización, la desregulación, el movimiento libre del capital y los bajos impuestos, han asignado su "lugar" en el capitalismo globalizado, a las naciones y pueblos del Tercer Mundo.

La naturaleza también se convierte en un objeto degradado por el capitalismo. La depredación de los terrenos, del agua y del aire, se agudiza bajo el dominio del capital con alcance global. Cada vez más, la flora y la fauna se convierten en una mercancía. No hay recurso natural en el globo terráqueo que parezca inmune a la transformación en capital. La naturaleza ha devenido un *otro* del capitalismo. Así de atado está el capitalismo a la lógica de la 'producción por la producción' que aun el calentamiento global –que amenazará la vida de millones de seres humanos en décadas futuras– no le da a sus gobernantes por hacer una pausa, como lo atestigua la debacle reciente de la Cumbre sobre el cambio climático en Dinamarca.

Algunos comentaristas, tanto burgueses como radicales, ven el momento actual de la globalización como indicador de la desaparición del estado-nación. Olvidan que históricamente las globalizaciones del capitalismo han estado bajo el alcance internacional de un poder estatal u otro, y señalan el alza de las corporaciones multinacionales en el mundo de posguerra como algo específico del mundo de hoy. Los tiempos actuales de capitalismo globalizado, lejos de manifestar una disminución del papel del estado-nación, serían mejor caracterizados como tiempos de una intensificación del poder del Estado militarizado con alcance de dominio global, lo cual es indudablemente cierto con respecto a la realidad de los Estados Unidos en la actualidad. De hecho, su alcance global intensificado es conducido precisamente por el hecho objetivo de la cada vez mayor globalización del capital. El poder del Estado y el libre mercado con sus fórmulas neoliberales y las corporaciones multinacionales no son opuestos irreconciliables, sino instantes de un todo. En este sentido, la teoría del capitalismo de estado tiene sentido después del colapso de aquellos regímenes capitalistas de estado que se llamaron a sí mismos comunistas.

Enfrentados al desenfrenado capitalismo globalizado bajo la *Pax Americana* surge la necesidad de un modo de pensar que rompa con la inviabilidad de la realidad actual y logre forjar un camino hacia una nueva sociedad humana. La dialéctica en manos de los activistas y pensadores revolucionarios ha seguido históricamente ese camino. No obstante, hoy vivimos en tiempos que amenazan con oscurecer el pensamiento dialéctico. Varias corrientes intelectuales –el estructuralismo, el pos-estructuralismo, el pragmatismo, el deconstruccionismo, el pos-marxismo y el marxismo vulgar, los pos-modernismos– desde diferentes perspectivas han asestado golpes a la idea del pensamiento dialéctico. Dentro del posmodernismo algunos han adoptado el punto de vista de que la realidad es tan compleja y fragmentada que no hay una visión general sobre el mundo que pueda dar comienzo a la comprensión del movimiento del capital, no solamente en la esfera económica, sino en las esferas culturales y sociales. Para ellos la filosofía y la teoría dejan de importar para el mundo de hoy. El intento por oscurecer el pensamiento dialéctico amenaza con dejarnos filosóficamente sin dirección

en los movimientos de esta realidad opresiva en que vivimos. De este modo nuestra crisis es filosófica así como económica, política y militar –una crisis en las propias entrañas de la existencia social de la humanidad. Doscientos años después la publicación de la primera presentación exhaustiva de la filosofía de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*, casi tres décadas después del centenario de la muerte de Marx, ¿podría el pensamiento dialéctico renacer del abandono y el rechazo a que fue sometido por muchos pensadores sociales?

El asunto no es planteado por razones de interés académico, sino porque vivir dentro de un vacío de pensamiento revolucionario, no es solo parte del estado de confusión que atraviesan las izquierdas en cuanto a la esencia del capitalismo (si bien fue discernido casi un siglo y medio atrás con gran profundidad) sino también que ellos han quedado atrapados y enceguecidos por la propia noción del capitalismo –el fetichismo de la mercancía. La necesidad de los activistas y pensadores radicales de librar dos batallas interrelacionadas –contra el capitalismo y contra la amenaza de oscurecer el pensamiento dialéctico– permanece ante nosotros. ¿Tiene entonces algo que decir el poder de la negatividad, corazón de la dialéctica hegeliana?

La amenaza de oscurecer el pensamiento dialéctico no está desligada de la ausencia del concepto de una subjetividad humana revolucionaria. Donde anteriormente el marxismo vulgar había desechado el punto de vista de Marx de las masas como razón, reduciendo la subjetividad al partido elitista dirigente, partes significativas del posmodernismo de hoy declaran la fragmentación del sujeto y niegan las posibilidades de un concepto de subjetividad humana revolucionaria. Lo que Marx hubo de restablecer para el pensamiento dialéctico –el sujeto humano– es hoy negado por muchos intelectuales. Algunos reconocen la subjetividad humana pero le niegan cualquier valor desde el punto de vista dialéctico. Otros desechan tanto el pensamiento dialéctico como al sujeto revolucionario. Y todo ello a pesar del surgimiento de una riquísima subjetividad revolucionaria dentro de los movimientos sociales de América Latina a lo largo de las últimas dos décadas.

La problemática de una organización revolucionaria también aparece de modo desordenado. Mientras que el partido dirigente de vanguardia está hoy en descrédito, la alternativa que a menudo se valora, la espontaneidad en sí y por sí misma, limita la discusión al tema de la *forma* de la organización. Tan importante como son el rechazo al elitismo del partido de vanguardia y el reconocimiento de la actividad de las masas desde abajo, es la necesidad de integrar también una esfera diferente, no solamente la forma de la organización sino la filosofía misma de la organización. Desarrollar una dialéctica de la organización inseparable de una dialéctica de la filosofía es un asunto urgente y en la actualidad permanece como una vía inexplorada para el movimiento, una forma de organización revolucionaria que surja de una dialéctica de la organización y de la filosofía.

EL MARXISMO HUMANISTA DE RAYA DUNAYEVSKAYA PARA AMÉRICA LATINA

Al explorar el trabajo de la filósofa marxista-humanista Raya Dunayevskaya, frente a la realidad actual del capitalismo globalizado, a la amenaza de oscurecimiento del pensamiento dialéctico, a la carencia de un concepto sobre la subjetividad revolucionaria y el vacío en la creación de una organización revolucionaria vinculada a la filosofía dialéctica, no estamos indicando una relación directa entre las tareas actuales y aquellas que ella abordó. Más bien estamos analizando la labor que emprendiera una filósofa revolucionaria durante casi medio siglo al desarrollar nuevamente la dialéctica. El estudio de su trayectoria en el proceso de desarrollo de la idea marxista-humanista nos puede ayudar a comprender y a poner en práctica el pensamiento dialéctico en la actualidad.

En este estudio analizaremos el marxismo humanista de Dunayevskaya analizando su interpretación del pensamiento de Lenin, de Hegel y de Marx. Terminaremos con una breve mirada sobre

"América Latina y el marxismo de Dunayevskaya". Nos preguntamos: ¿Podría decirle algo a la América latina de hoy, el marxismo-humanista de Dunayevskaya?

II. EL LENIN DE DUNAYEVSKAYA

La traducción realizada por Dunayevskaya de los cuadernos de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica*[1] de Hegel entre 1914 y1915 y sus indagaciones iniciales en este texto, se convirtieron para ella en un catalizador de por vida en su inmersión en la dialéctica hegeliana y, al mismo tiempo, fueron su perspectiva principal en el estudio de la práctica revolucionaria de Lenin, líder de la Revolución Rusa y del primer estado de obreros. Su interpretación del desarrollo filosófico de Lenin y su relación con su práctica política revolucionaria posterior a 1914 representa una de sus contribuciones singulares al pensamiento marxista.

En *Marxismo y libertad* escribió sobre las condiciones objetivas que rodearon a Lenin en 1914 y le hicieron volverse a Hegel:

> El holocausto de la Primera Guerra Mundial, desencadenado abruptamente después de un siglo aproximado de paz y de optimismo general, conmovió al mundo hasta sus cimientos. Ocasionó la caída de la organización socialista mundial conocida como la Segunda Internacional. La socialdemocracia alemana había votado a favor de la obtención de créditos para la guerra del *káiser* y tan increíble resultaba esto, tan completamente inesperado, que el *Vorwärts*, que anunció el hecho, fue considerado por Lenin como una falsificación de la Oficina Imperial Alemana. Cuando se probó su veracidad, se tambaleó la base teórica sobre la cual se había apoyado la misma y en la cual se había creído tan inconmoviblemente[2].
>
> Con anterioridad a agosto de 1914, todos los marxistas estaban de acuerdo en que las condiciones materiales creaban la base para la nueva sociedad; que entre más avanzadas eran las condiciones materiales, mejor preparado estaría el proletariado para tomar el poder. Ahora, esos mismos partidos de masas trabajadoras –en los países más avanzados, en donde la tecnología se había desarrollado más y el proletariado era el más organizado– tomaban una acción que precipitaba a las masas de trabajadores a través de las fronteras nacionales para masacrarse mutuamente "en nombre de la defensa de la patria". Alemania fue sólo el primer país. Los marxistas de los otros países europeos en guerra, pronto siguieron su ejemplo. La socialdemocracia alemana no era una organización de liberales burgueses o de reformistas desviacionistas, era fundamentalmente, una organización de revolucionarios marxistas declarados. Anterior al desencadenamiento de la guerra, habían tomado una posición firme, nada ambigua, contra cualquier guerra imperialista que pudiera desencadenarse. Tan pronto como la guerra había sido declarada, ya ellos formaban parte de la movilización en pro de la destrucción. ¿Por qué? Si, traicionaron, pero la traición no fue un mero "venderse". ¿Cuáles fueron las causas *objetivas* para ese colapso *ideológico* tan general? El hecho fue abrumador, imprevisto e incontrovertible. Lenin enfrentando la aparición de una contrarrevolución *en el seno* mismo del movimiento revolucionario, se dio a la búsqueda de una filosofía capaz de reconstituir sus propias razones. Empezó a leer la *Ciencia de la lógica* de Hegel [3].

1 Dunayevskaya se había encargado de presenciar las traducciones de partes de los *Cuadernos* de Lenin a inicios de los años cuarenta. Esta primera traducción completa en inglés fue publicada como apéndice de la primera edición de *Marxismo y libertad* (1958).

2 DUNAYEVSKAYA, R (2009a). *Marxismo y libertad.* México, Fontamarra. p. 203.

3 *Ibíd.,* pp. 203-204.

A medida que Dunayevskaya terminaba las traducciones de cada una de las tres secciones principales de los comentarios de Lenin sobre la doctrina del ser, la esencia y el concepto de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, escribió cartas haciendo comentarios en cada sección.

En su carta del 18 de febrero de 1949, enviada con su traducción de los comentarios de Lenin sobre la introducción, los prefacios y la doctrina del ser, Dunayevskaya comenzó por señalar los comentarios de Lenin en el clímax de la doctrina del ser, la categoría de medida: "la calidad de gradual no explica nada sin saltos", y las anotaciones siguientes hechas por Lenin de "¡saltos!". Después mencionó el comentario de Lenin de que la "transición del ser a la esencia es analizada de forma doblemente oscura" y añadió su propio comentario: "¡Cuánto sabía este hombre y cuánto más estaba buscando!"[4].

A posteriori podría ser visto, en la perspectiva de Dunayevskaya que sobre la concepción del "salto" de Lenin, no estaba solamente el *comentario sobre Hegel* de Lenin, sino que se basaba en la realidad profunda del *recorrido de Lenin por la obra de Hegel* entre los años 1914-1915. Los epígrafes de *Marxismo y libertad* caracterizan los cuadernos de Lenin: "Una ruptura dentro del propio pensamiento de Lenin"; "Lenin y la dialéctica: un pensamiento en acción" y "La línea divisoria en el marxismo". A lo largo de su vida, volvió a debatir sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin donde se trataba la dialéctica de Hegel. Comentarios significativos sobre Lenin pueden ser encontrados en cada uno de sus trabajos más importantes: *Marxismo y libertad*; *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, así como en sus últimos escritos sobre "La dialéctica de la organización y la filosofía".

En su carta del 18 de febrero, Dunayevskaya volvió a las primeras notas de Lenin sobre la doctrina del ser, elogiando aquello que ella denominó "su firme comprensión de la dialéctica según ésta es de simple", y citó las observaciones de Lenin sobre la apariencia y esencia después de haberse leído la sección de Hegel sobre "La objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción". "¿No es ésta la idea de que la apariencia es también objetiva a partir del momento en que es *uno de los lados* del mundo objetivo? No sólo la [*esencia*] *Wesen* sino también [la apariencia] *Schein* son objetivas. Inclusive la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo tiene sus límites". Luego comentó: "¡No es de extrañarse que este hombre pudiera escribir de las apariencias con tanta profundidad! *El imperialismo: Un perfil popular*[5]. Yo necesitaría insistir en mi queja favorita: compare este análisis de la apariencia con el análisis de Rosa [Luxemburgo] sobre la esencia en su *Acumulación* de *El Capital*"[6].

Dunayevskaya retomó los estudios de Lenin, en particular el problema del método: "Otra cosa que me impresionó nuevamente fue el énfasis en el método, 'la dialéctica que tiene [comprendida] en sí misma'". Abordó las referencias de Lenin a *El Capital* cuando Lenin citaba a Hegel acerca de no plantear un simple universal abstracto, sino uno que "comprendiera en sí mismo una cantidad ingente de particulares". Ella comentó que Lenin estaba leyendo la *Lógica*, mientras tenía en mente tanto las condiciones económicas –*El Capital* más *El imperialismo* que estaba terminando– y las ideológicas –en términos de Bernstein, Kautsky, "y sí, a Rosa Luxemburgo, ya que en ese mismo período, él

4 DUNAYEVSKAYA, R (2002). *Power of Negativity*, Lanham, Maryland, Lexington Books p. 346. DUNAYEVSKAYA, R (2009b). *El Poder de la negatividad*. México, Juan Pablos Editor. (Esta edición no tiene este documento).

5 El título completo del libro de Lenin es el siguiente: "El imperialismo como fase superior del capitalismo: un perfil popular (1916)", in: *Obras Escogidas*. Tomo 1 (1961) Moscú, Progreso [ingles –*Imperialism, the Highest Stage of Capitalism– A Popular Outline* (1963). *Selected Works,* Progress Publishers Moscow, Volume 1, pp. 667-766.

6 DUNAYEVSKAYA, R (2002). *Op. cit.,* p. 346.

también hizo notas sobre su libro. ¡Que ricos fueron esos años de 1914-1916 para Lenin en su "sala de estudio!"

Después de unos breves comentarios sobre la evidente comprensión de Lenin de cuan "materialista" pudo haber sonado Hegel, Dunayevskaya terminó esta carta sobre la doctrina del ser, apuntando mediante citas de Lenin sobre el movimiento y la multifacética flexibilidad universal de los conceptos en Hegel, cuando lo objetivo "es la dialéctica, es la reflexión correcta del movimiento eterno del mundo"[7].

En la carta de Dunayevskaya que acompañaba su traducción de las notas de Lenin sobre la doctrina de la esencia (25 de febrero de 1949) se ve que ella no fue solamente la traductora, sino una activa participante en un "diálogo", en particular con Lenin, así como con Hegel y Marx. Empezaba por señalar la combinación existente entre la "profunda riqueza" y la "absoluta simplicidad" de las notas de Lenin y citaba los comentarios de Lenin sobre Hegel al desarrollar la dialéctica como "lógica pura" en relación con la inducción y deducción en *El Capital*. Más tarde añadió: "Ni por un instante él [Lenin] le permite a usted pensar que comparar la dialéctica 'simplemente' con el método inductivo-deductivo de *El Capital* es 'estrecho', porque el comentario tuvo lugar como una adición a: 'La continuidad del trabajo de Hegel y Marx debe consistir en el desarrollo *dialéctico* de la historia del pensamiento humano, la ciencia y la *técnica*"[8].

En respuesta a la distinción realizada por Lenin sobre el movimiento universal y el cambio, primero en la *Ciencia de la lógica* (1813), luego en el *Manifiesto comunista* (1847) y finalmente en el *Origen de las especies* (1859), Dunayevskaya escribirá: "Cualquiera que aún se aventure a buscar una 'primera causa', lo podría hacer si tiene suficiente tiempo que perder; Lenin no estaría de acuerdo con esto –tendría solamente la totalidad y el movimiento, la terminación y el movimiento"[9].

Dirigiendo su atención a la totalidad de la doctrina de la esencia, Dunayevskaya propuso un "resumen" en tres palabras –"Si las tres secciones de la doctrina de la esencia tuvieran que ser resumidas en tres palabras, yo diría *multilateralidad* por demostrar (reflexión), *ley* por apariencia y *totalidad* por realidad."– y apuntó la importancia de la multilateralidad al considerar que "Lenin escribió sus notas cuando el mundo estaba siendo despedazado"[10].

Esta breve carta no se presta para ser resumida. En ella abandonó la ley de la contradicción, resume los comentarios sobre la causalidad de Lenin con sus propios puntos de vistas sobre el *imperialismo*, retornando a la fenomenología y relacionando la ley como relación esencial con la "ley general absoluta" de Marx de la acumulación capitalista. De lo que uno sí puede ser testigo es de los propios saltos de Dunayevskaya en el conocimiento, su disposición a afrontar "la ley del movimiento de la sociedad capitalista en términos filosóficos, más que en términos de valor", conforme tradujo y comentó sobre los saltos de Lenin.

Finalizó la carta, refiriéndose a Lenin: Está repleto del carácter de 'multilateralidad e interrelación en la conexión del mundo'. Siempre ello es: conexión, relación, mediación, necesidad, movi-

7 *Ibíd.,* p. 348.

8 *Ibíd.,* p. 348.

9 *Ibídem*.

10 *Ibídem*.

miento, unidad de los contrarios, ruptura de la identidad, transición y movimiento, movimiento y transición, y todo es la totalidad. Yo creo que estoy lista para seguirlo en el concepto"[11].

La traducción de Dunayevskaya de las notas de la doctrina del concepto fue completada a inicios de marzo. Dunayevskaya resumió las lecturas de Lenin sobre la doctrina del concepto:

> Tal y como el SALTO caracterizó la comprensión de Lenin de la doctrina del ser y la LEY, como relación esencial de su comprensión de la doctrina de la esencia, de tal modo la PRÁCTICA caracteriza su análisis muy profundo de la doctrina del concepto y es la causa de su elección de distinguir la sección sobre la idea.
>
> Lenin comienza con el hecho que "El camino dialéctico del conocimiento de la verdad va de la contemplación viva al pensamiento abstracto y de ahí a la práctica" y nunca se separa de ello ni por un segundo[12].

Prosiguió con la presentación de una serie de comentarios de Lenin sobre la "práctica, la práctica y la práctica" y concluyó: "*Todo* su énfasis en el *fin* y en el concepto de lo *subjetivo* está en que la finalidad del hombre está generada por el mundo objetivo, pero que el cambio desea subjetivamente cambios y actúa; allí llega al extremo de llamar al mundo objetivo no real y los deseos del hombre *reales*, y la razón por la que se opera a la idea es que 'no solamente tiene la dignidad de un universal sino también la de la simple realidad'"[13].

Para enfatizar la creatividad de Lenin al leer el capítulo de Hegel sobre "la idea" en la doctrina del concepto, Dunayevskaya prosiguió con la presentación de sus propias lecturas de lo que ella llamó las diecisiete definiciones de Lenin, "mas correctamente, multilateralidades: (¡qué palabra acabo de fabricar!") de la idea. Aunque sacadas de Lenin, las definiciones fueron también expresión de Dunayevskaya de la "idea". En la traducción y comentarios sobre los resúmenes de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, Dunayevskaya misma leyó a Hegel del modo más creativo y concreto posible. Mediante su labor en los cuadernos de Lenin, la *propia* interiorización en Hegel por parte de Dunayevskaya encontró un punto de partida profundo.

Terminó su comentario refiriéndose a la observación de Lenin de que ningún marxista había entendido *El Capital*. Esto era en relación con la expresión de Lenin de no "haber estudiado y comprendido la *totalidad* de la *Lógica* de Hegel"[14]. Luego Raya expresó su propio deseo de concentrarse en dos áreas que manan de la traducción y los comentarios que había acabado: "1) la economía de los Estados Unidos… 2) *El Capital* ".

En su correspondencia entre 1949 y 1951, la interiorización (comprensión) de Hegel por Dunayevskaya, se expresa en sus comentarios sobre Lenin en las etapas anteriores y posteriores a 1914. Entre enero y finales de agosto de 1949, Dunayevskaya escribió varias cartas indagando sobre los avances filosóficos de Lenin. Aunque había estudiado extensamente muchos de los trabajos de Lenin con anterioridad, su nueva correspondencia ya tenía la perspectiva de los *Cuadernos filosóficos*. En las cartas de Dunayevskaya posteriores a la traducción de los *Cuadernos,* somos testi-

11 *Ibíd.,* p. 351.

12 *Ibíd.,* p. 352.

13 *Ibíd.,* p. 353.

14 LENIN, VI (1976). *Collected Works,* 4th Edition, Moscow, Vol. 38, p.180. "Conspectus of Hegel's book *The Science of Logic*".

gos de su 'pensamiento en voz alta' para clarificar el significado de los avances filosóficos de Lenin. Su propósito fue "seguir hasta los 'descubrimientos' principales de la dialéctica de Lenin", en particular sus actividades posteriores a 1914[15].

En una carta del 27 de enero de 1949, que acompañaba algunos fragmentos de la *Filosofía de la historia*, había dos puntos particularmente interesantes: 1) Dunayevskaya destacó los comentarios de Lenin de que a pesar de los escritos de aproximadamente mil páginas sobre filosofía de Plejánov, ellos no tenían nada respecto a la *Ciencia de la lógica*, ni sobre la dialéctica misma como ciencia filosófica. Y añadió: "En otras palabras, Lenin ha decidido que no solamente se puede entender *El Capital* sin la *Lógica*, sino que no se puede entender a la filosofía sin la *Lógica*"[16]; 2) Dunayevskaya señaló que el trabajo de Lenin sobre la propia dialéctica significa ver la contradicción no sólo en las apariencias, sino en la esencia. Añadió que esto puede ser visto con bastante facilidad cuando es aplicado al capitalismo. –el valor de uso y el valor, el trabajo concreto y el abstracto– "pero cuando se trata de aplicar este mismo principio a la revolución, nosotros [los revolucionarios] evitamos esta contradicción en esencia y queremos luchar sólo contra el capitalismo[17]. Esta comprensión ayudaría a clarificar el análisis de la tendencia Johnson-Forest acerca del trotskismo.

Los conceptos que Lenin (enfatizó) particularizó en su lectura de la *Lógica* de Hegel –el inmanente surgimiento de la diferencia, la necesaria interconexión de todos los lados de un fenómeno dado, la transformación en su opuesto– Dunayevskaya los vio caracterizados en el desarrollo realizado por Lenin acerca de la aparente oposición de la competencia y el monopolio, del imperialismo naciente del monopolio y del surgimiento de la diferencia en dos tendencias fundamentales dentro de la clase obrera. Lenin apreció la contradicción en la esencia del capitalismo monopolista, el cual divide al proletariado en una aristocracia del trabajo y la masa en general.

Dunayevskaya resumió ocho referencias distintas de *El Capital*. Aparecidas en los cuadernos de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica,* para interpretar la nueva lectura de *El Capital* realizada por Lenin, en la medida que este fue incursionando en Hegel.

> ... para asociar lo nuevo en su *Imperialismo* con su conclusión de que ningún marxista había entendido *El Capital* y en particular su primer capítulo, porque es imposible comprenderlo sin la comprensión de la totalidad de la *Lógica* de Hegel. Me parece que lo que Lenin quería decir con eso es que ninguno había visto al imperialismo "originarse del" capitalismo, específicamente la

15 DUNAYEVSKAYA, R (1949-1951). *The Raya Dunayevskaya Collection*, Raya Dunayevskaya, C.L.R. James y Grace Lee (Boggs) 1949-1951, nº.1608-1734. Esta colección se encuentra disponible en microfilme en los archivos "*The Raya Dunayevskaya Collection*", en la Biblioteca de Asuntos Laborales y Urbanos de la Wayne State University (5401 Cass Ave. Detroit, MI 48202).

16 *Ibíd.,* nº. 9213.

17 *Ibídem*.

concentración de la producción, "de la cual" devendrían los monopolios, al igual que no se habían dado cuenta de la unidad de los opuestos en las mercancías (17 de mayo de 1949)[18].

En algunas de sus cartas, los escritos de Lenin posteriores a 1914 fueron tomados y comentados en sus avances filosóficos: 1) sus abultados cuadernos sobre el imperialismo, el contenido de los cuales ella enumeró detalladamente; 2) el propio folleto *Imperialismo*; 3) los artículos en *Junius* y sobre la caída de la Segunda Internacional; 4) "Las cartas desde lejos"; 5) las "Tesis de abril"; 6) *El Estado y la revolución*.

En una extensa carta del 6 de julio de 1949, Dunayevskaya enumeró un grupo de categorías debatidas en los escritos de Lenin –el imperialismo, la fase económica del capitalismo, la socialización del trabajo, el oportunismo en el movimiento, la autodeterminación de los pueblos y las naciones, la dialéctica- y luego dividió cada categoría en pequeños resúmenes de los puntos de vista de Lenin anteriores y posteriores a 1914.

Al enfrentarse a los cuadernos realizados por Lenin sobre Hegel, Dunayevskaya plantó una vasta colección de semillas. A lo largo de los meses y años siguientes, cultivaría un número significativo de éstas hasta llegar a lo que luego denominó "La gran línea divisoria en el marxismo" (*Marxismo y libertad*). Estos retornos al rico huerto del pensamiento de Lenin se convirtieron en un suelo decisivo para su propio crecimiento filosófico.

III. EL HEGEL DE DUNAYEVSKAYA

"En la dialéctica hegeliana, el momento filosófico [de relevancia filosófica], es un factor determinante, incluso cuando la persona que fue impulsada a la articulación de la idea de ese "momento" se hallaba casi inconsciente de su profundidad y sus consecuencias, ese "momento" continuó siendo el elemento que dirigía la concreción que sigue al difícil nacimiento que, a pesar de eso, sale como un torrente. De modo muy específico, y concretamente, el momento al cual me refiero en nuestro caso, son los días 12 y 20 de mayo de 1953.[19] En la desmitificación del absoluto, la idea es como Dios o una ontología cerrada, como la unidad que yo particularicé, como un movimiento dual, de la teoría a la práctica así como también de la práctica a la teoría."

DUNAYEVSKAYA, R (2002). *Op. cit.*

A) LA COMPULSIÓN OBJETIVO-SUBJETIVA POR TRATAR DE LLEGAR A LOS ABSOLUTOS DE HEGEL

En cierto sentido Dunayevskaya comenzó a ocuparse de Hegel tras haber dado los primeros pasos del primer Marx, y luego Lenin, para quienes los análisis de Hegel fueron decisivos en su de-

18 *Ibíd..*, nº.1595-1734.

19 Ver en el capítulo 2º de DUNAYEVSKAYA, R (2002). *Op. cit.,* los dos textos de las cartas de 1953. En castellano: DUNAYEVSKAYA, R (2009), pp. 6-7.

sarrollo como pensadores y activistas revolucionarios. Al mismo tiempo, Dunayevskaya llegó a Hegel en un momento histórico diferente, que vio como si le obligaran a un análisis de sus absolutos.

La aparición de una nueva etapa del capitalismo, el capitalismo de estado, tuvo su manifestación más impactante en la transformación en su contrario de la primera revolución obrera exitosa: la Revolución Rusa de 1917. El ascenso al poder de Stalin como la personalización de la transformación *desde dentro* del estado de obreros en un monstruoso estado capitalista y el *fallo* de gran parte de la izquierda anti-estalinista, (de Trotsky y de los diversos grupos trotskistas), por buscar nuevos comienzos para el marxismo revolucionario que fueran más allá del análisis político, se convirtió en un movimiento marxista fracturado y desorientado.

¿Cómo empezar a restablecer el marxismo de Marx, que al mismo tiempo desafiara el capitalismo de estado como un estadio del desarrollo económico mundial, *y* a su vez, hacerle frente a la intoxicación ideológica del estalinismo, para transformar la dialéctica de Marx, su visión humanista, en su contrario: el comunismo vulgar y estadista? Esto se convirtió en la cuestión central que enfrentaran los revolucionarios en medio de la horrorosa destrucción de la Segunda Guerra Mundial. O al menos Dunayevskaya y un pequeño grupo de colegas dentro del movimiento marxista lo vio como tal, y se sintió obligada a emprender la tarea de repensar el marxismo para su tiempo. A inicios de la década del cuarenta y hasta inicios de los años cincuenta, ellos: (a) llevaron a cabo un estudio económico-filosófico del marxismo de Marx, (b) buscaron una práctica organizativa nueva que incluyó el análisis de capitalismo de estado como un fenómeno mundial, por medio de la búsqueda, la traducción y el estudio de los ensayos de 1844 de Marx conocidos como *Manuscritos económico-filosóficos* y de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, (c) leyeron *El Capital* de Marx, de nuevo con los ojos de la dialéctica; (d) encontraron y se centraron en la subjetividad revolucionaria del proletariado y las luchas de masas del pueblo negro en Estados Unidos, y (e) *empezaron a leer y a comentar sobre la dialéctica hegeliana, incluidos los absolutos*.

Para Dunayevskaya esta década de investigación y actividad alcanzó su punto culminante en 1953, empezando por la muerte de Stalin (5 de marzo de 1953). En lo político, ella respondió de inmediato escribiendo un análisis donde hizo hincapié en que "espíritu maligno [un íncubo] se había levantado de las mentes de las masas como de los teóricos".

En lo filosófico, Dunayevskaya como teórica intensificó su estudio de Hegel, sumergiéndose a plenitud en los absolutos de Hegel. Sus dos cartas del 12 y el 20 de mayo, se centraron en la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* y el espíritu absoluto de la *Filosofía del espíritu*[20].

B) DE LA NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN EN GENERAL A LA ESPECIFICIDAD DE LOS ABSOLUTOS DE HEGEL

Las lecturas de Hegel realizadas por Dunayevskaya se debían en gran medida a los estudios filosóficos sobre la dialéctica, llevados a cabo en primer lugar por Marx y luego por Lenin, mientras que al mismo tiempo, estudió los absolutos de Hegel de una manera que constituyó un nuevo comienzo para el marxismo revolucionario. Su camino no fue solamente seguir a Marx cuando situaba la dialéctica de la negatividad *en general* en el mundo del aquí y el ahora, que está en la lucha de clases del capital y el trabajo, sino en relación con todas las "nuevas pasiones y las nuevas fuerzas" necesarias para la reconstrucción de la sociedad.

20 Publicadas en DUNAYEVSKAYA, R (2002). *Op. cit.,* pp.15-31. Estas dos cartas significaron su avance en los absolutos de Hegel.

Tampoco ella se limitaba a seguir la revolucionaria lectura de Lenin a Hegel, donde se destaca el concepto de "la transformación en su contrario" como fundamental para su comprensión de la situación objetivo-subjetiva, en medio de la Primera Guerra Mundial[21].

El regreso de Dunayevskaya en 1953 a la dialéctica hegeliana, estuvo dirigida a *la especificidad de los absolutos de Hegel* –al saber absoluto, la idea absoluta y el espíritu absoluto– y a concretar, hacer renacer esos absolutos en el contexto de la post-Segunda Guerra Mundial. Por más de tres décadas, ahondó en ello, concretó y trató de analizar los universales revolucionarios inherentes a esta nueva visión de los absolutos. En su *Filosofía y la Revolución* (1973), caracterizó de nuevo esta especificidad en la comprensión de los absolutos: *la negatividad absoluta como nuevo comienzo.*

¿Cuál es el significado de esta especificidad, de esta concreción de los absolutos de Hegel como nuevo comienzo? Cuando Dunayevskaya especificó que dentro de los absolutos de Hegel hay un doble movimiento, un movimiento desde la práctica a la teoría que es en sí mismo una forma de teoría, y un movimiento desde la teoría a la práctica que es en sí mismo y que llega a la filosofía, ¿qué significa esto?

C. LA RUTA EN DOS DIRECCIONES DE LOS ABSOLUTOS DE HEGEL A "LA ESPECIFICIDAD DE LA AUTO-LIBERACIÓN, EL HUMANISMO DEL SER HUMANO"

> *La negación de la negación no va a ser una generalidad, ni siquiera la generalidad de una nueva sociedad para lo viejo, sino lo específico de la liberación propia, que es el humanismo del ser humano, así como su filosofía. (Comentarios sobre la Ciencia de la lógica).*
>
> DUNAYEVSKAYA, R (2009b). *El poder de la negatividad.* Ed. cit., p. 97.

Dunayevskaya decía que este motor de la transformación revolucionaria: la negación de la negación, la destrucción dialéctica de lo viejo, inseparable de la construcción de lo nuevo, necesita ser trabado como especificidad que reúne a la idea que se piensa a sí misma del pensamiento dialéctico y la idea que pone de manifiesto la libertad de las masas en movimiento. Esto es lo que ella desarrolló en los absolutos de Hegel: El doble movimiento desde la práctica y desde la teoría y su unificación.

Además, argumentó que esta unificación no era algo que había que llevar a la dialéctica de Hegel. Más bien podría ser apropiado *desde dentro*, si se zambullera uno en los absolutos de Hegel. La especificidad de la auto-liberación era al mismo tiempo, "el humanismo del *ser* humano, así como su filosofía", un camino de doble sentido, en la vida y en la filosofía dialéctica. La negativa a separar el pensamiento y la acción, la filosofía y la revolución, era dentro de la vida *y* dentro de la filosofía dialéctica misma, no solo como una generalización, sino concretamente manifiesto en los absolutos.

Dunayevskaya se esforzaba por encontrar la concordancia del pensamiento dialéctico y el movimiento desde abajo que habían surgido en el mundo posterior a la II Guerra Mundial. Este era

21 Dunayevskaya, aun cuando destacó la profundidad del recorrido de Lenin por Hegel, más tarde caracterizará que en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin ha quedado lo filosófico en el umbral de los absolutos.

un movimiento que abarcaba no solo al proletariado, sino todas las "nuevas pasiones y las fuerzas que surgieron en el seno de la sociedad" (expresión de Marx). Mientras que la negación de la negación, "la dialéctica de la negatividad como principio del movimiento y la creación" (Marx), ciertamente habló con profundidad de esto, existía la necesidad de encontrar una más concreta y, al mismo tiempo, la manifestación universal de esto, un nuevo universal concreto. Esto es lo que encontrara Dunayevskaya en los absolutos de Hegel. Esta unificación de un movimiento desde la teoría y la práctica que expresara como una categoría filosófica nueva: *la negatividad absoluta como nuevo comienzo*.

Después de su gran avance en 1953 con los absolutos de Hegel, el cuerpo de ideas que desarrolló, el humanismo-marxista, se concretó de manera política, periodística y de organización como una *organización de pensamiento que determinó la vida organizativa determinada*. Su expresión más completa se puede encontrar en la *Colección Raya Dunayevskaya*.

Mi interpretación del avance de Dunayevskaya sobre los absolutos de Hegel, podrían encerrar lo siguiente:

La dialéctica misma abarca el movimiento desde abajo. La dialéctica de la negatividad absoluta está *tanto* en el seno del movimiento desde la práctica como de la teoría. La dialéctica de los absolutos está en la vida y no sólo en la filosofía. No hay necesidad de "aplicar" la dialéctica al movimiento desde abajo en una especie de partido de vanguardia. La responsabilidad de los intelectuales no es "dar" conciencia a las masas. La dialéctica ya reside dentro de ese movimiento de la práctica. Hay un movimiento desde la práctica hacia la teoría que es en sí mismo una forma de teoría. Es decir, la dialéctica, no sólo un idealismo abstracto que tiene su movimiento, su espíritu, fuera del impulso de la humanidad por la libertad. Esta se encuentra a sí misma, se da cuenta de sí misma, en la vida concreta de la humanidad.

Al mismo tiempo, hay *un movimiento de la idea de libertad* que es la propia dialéctica. La filosofía dialéctica en sí misma se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Ciencia de la lógica*, en la *Filosofía del espíritu* –lo que Hegel llamaba la idea que se piensa a sí misma. Hegel ha podido expresar el movimiento del pensamiento fuera de la mujer y el hombre corporal, pero la autenticidad de la dialéctica hegeliana se alcanza más allá de Hegel. Los absolutos de Hegel, creados a partir de una visión histórica del mundo, son la fuente para hacer la dialéctica de la negatividad, explícita en el mundo del aquí y el ahora, para recrear la dialéctica, que es lo que le da su actualidad. *Este es el movimiento desde la teoría a la práctica, una forma de la teoría enraizada y que va a ella, a la filosofía dialéctica*.

En este tipo de teoría que se mueve hacia la práctica, está la responsabilidad de los teóricos revolucionarios, una responsabilidad que es lo contrario de cualquier partido de vanguardia que lleva el concepto. Si bien la dialéctica reside en el movimiento desde la práctica, en primera instancia se presente de forma implícita y no necesariamente en su totalidad en la conciencia del movimiento desde abajo. La tarea de los activistas-teóricos revolucionarios es ayudar a discernir y hacer explícita la dialéctica que se encuentra dentro del movimiento de masas, como lo es en la expresión teórica. En el encuentro del movimiento de la práctica, que es tratar de realizar plenamente la dialéctica de la libertad, no es cosa de ver la dialéctica como una "herramienta" aplicable desde el exterior al movimiento. Más bien, la dialéctica está dentro del propio movimiento. Un movimiento desde la teoría, y aquellos revolucionarios que se esfuerzan por ello, sólo pueden hacerlo, sólo pueden fundirla plenamente con el movimiento de la práctica, si se basan en ella misma (el movimiento desde la teoría) y ellos mismos (los revolucionarios / teóricos) se basan en la filosofía dialéctica.

Cuando Dunayevskaya, en su ponencia de 1987 sobre la dialéctica de la organización y la filosofía, destacó la categoría de momento filosófico del humanismo-marxista, se estaba dirigiendo a sus colegas en una organización revolucionaria marxista-humanista, a los Comités de *News and*

Letters. Su audiencia no fue accidental. Ella estaba estudiando la dialéctica de la organización y la filosofía en términos del movimiento revolucionario, históricamente, mientras que al mismo tiempo, de forma muy concreta y específica se centraba en la organización marxista-humanista que había fundado: los Comités de *News and Letters*.

Ella se preguntaba cuál es la función de una agrupación "pequeña como la de nosotros", aunque la vio como un desafío objetivo-subjetivo para el movimiento revolucionario en su totalidad. Un movimiento desde la teoría, y los revolucionarios vivos que se esfuerzan por comprender la teoría, sólo pueden hacerlo, sólo pueden fundir plenamente con el movimiento desde la práctica, si el movimiento desde la teoría y los revolucionarios/teóricos que buscan su praxis, tienen ellos mismos sus raíces en la filosofía dialéctica.

Esta es la tarea de nuestros días –no sólo la filosofía en general, ni siquiera la filosofía dialéctica de la negación de la negación. Más bien, es la especificidad de la filosofía dialéctica cuando se manifiesta así misma como el nivel de los absolutos, –la negatividad absoluta como nuevo comienzo–, que se necesita. Esta es una responsabilidad de la *organizativa* que Dunayevskaya planteara. Ciertamente, para su propia organización, los comités de *News and Letters*, pero también, para el movimiento revolucionario en su conjunto. Es la tarea que queda por hacer.

IV. EL MARX DE DUNAYEVSKAYA

A) ESCRITOS SOBRE EL CAPITALISMO DE ESTADO EN RELACIÓN CON LOS TEXTOS DE MARX

En el año 1939 estalla la Segunda Guerra Mundial. Entre los principales catalizadores de esta guerra se pueden mencionar: el "pacto de no agresión", rápidamente negociado y firmado el 23 de agosto, unos días posteriores al estancamiento de las negociaciones que Rusia había estado sosteniendo con Inglaterra y Francia, la invasión de Alemania a Polonia el 1 de septiembre y la entrada de Inglaterra y Francia a la guerra dos días después.

El hecho de que un país ostensiblemente comunista abriera las puertas a la guerra y firmara un pacto con un estado fascista fue una conmoción para el movimiento revolucionario. La mayor oposición de izquierda a Stalin, el trotskismo, se opuso al pacto. No obstante, para Trotsky el pacto no señalaba la necesidad de cambiar su análisis económico sobre la Unión Soviética. Durante el año 1939, antes de ser asesinado a manos de agentes de Stalin, Trotsky continuó con sus ideas sobre Rusia como un estado obrero.

Dentro del propio movimiento trotskista había revolucionarios que sentían que ningún estado auténticamente obrero podía firmar un pacto con la Alemania nazi. Entre ellos se encontraba Dunayevskaya, quien empezó a estudiar entonces la naturaleza de la economía rusa.

A partir de la perspectiva que nos ofrece el presente, cuando Rusia ya no es rival en términos ideológicos, ni tampoco en lo económico o militar, para los Estados Unidos, nos podría parecer que sólo tiene interés de archivo prestar atención a los análisis innovadores hechos por Dunayevskaya sobre Rusia como una sociedad capitalista de estado. No obstante, tres dimensiones de su análisis demuestran la relevancia actual de sus estudios de los años cuarenta. En primer lugar, aunque su atención principal estaba en la naturaleza económica de la Unión "Soviética", su estudio inscribe el capitalismo de estado como un fenómeno de tipo mundial, que afloraba en los años treinta en ámbitos tan diversos como el nazismo alemán, el *New Deal* en los Estados Unidos y la esfera de la Co-prosperidad en Japón. La unión de la economía con la política, incluyendo lo militar mediante el estado, se vincula con la campaña actual de los Estados Unidos por lograr la dominación hegemónica en un mundo de retórica neoliberal y de superpotencia única.

En segundo lugar, la teoría de Dunayevskaya sobre el capitalismo de estado no estuvo jamás limitada a un análisis estrictamente económico. La teoría abarcaba lo opuesto al capitalismo de estado: las fuerzas humanas de la rebelión. Esto se puso de manifiesto en el reconocimiento a la oposición dentro de Rusia frente al terror del capitalismo de estado estalinista y a su gobierno dictatorial; también se hizo extensivo a la oposición existente en los Estados Unidos –el rival capitalista de estado de Rusia–. Durante la Segunda Guerra Mundial, Dunayevskaya escribió varios artículos sobre la problemática del negro en los Estados Unidos a raíz de los levantamientos ocurridos en Detroit y Harlem, así como sobre una huelga de mineros en la cual participaron numerosos mineros negros. Su metodología fue la de buscar, escuchar y analizar las fuerzas de la sublevación opuestas a la fase en desarrollo del capitalismo.

En tercer lugar, la teoría de Dunayevskaya sobre el capitalismo de estado tenía dentro de sí, implícitamente al principio y luego de forma completamente explícita, las categorías filosóficas de Marx como parte integral de su economía política. El humanismo de Marx fue el embrión de su teoría del capitalismo de estado, que más tarde se convertiría en la filosofía del humanismo-marxista.

Mientras que la teoría del capitalismo de estado de Dunayevskaya partía del análisis de la realidad económica de la Unión Soviética de mediados del siglo XX, la misma se desarrolló abarcando una perspectiva mundial, un concepto sobre la subjetividad revolucionaria y una expresión filosófica del humanismo de Marx.

En el centro de los estudios sobre la Rusia estalinista que Dunayevskaya realizó a inicios de los años cuarenta, había dos cuestiones esenciales: 1) ¿Qué tipo de sociedad era entonces Rusia si no constituía un estado de obreros? 2) ¿Qué era entonces un estado de obreros si ya Rusia no era tal estado?

Al examinar la sociedad rusa ella utilizó las categorías económicas que Marx había distinguido en *El Capital* –a) el hecho de que el trabajo vivo toma la forma de una mercancía, la fuerza de trabajo; b) el predominio de la producción de los medios de producción sobre la producción de los medios de consumo; c) la composición orgánica del capital que refleja la dominación del trabajo muerto (las máquinas) sobre el trabajo vivo (los obreros)– hasta llegar a la conclusión de que Rusia era una sociedad capitalista de estado.

Al investigar a fondo lo que era un estado de obreros, Dunayevskaya examinó los trabajos de Marx sobre la Comuna de París, su *Crítica al Programa de Gotha* y examinó textos de lo que luego fue conocido como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844.

A inicios de los años cuarenta tradujo algunos fragmentos de los manuscritos de Marx: "La propiedad privada y el trabajo", "La propiedad privada y el comunismo" y "La crítica de la dialéctica hegeliana"[22]. En su ensayo "La sociedad y el trabajo" el cual sería la introducción a su análisis económico de Rusia, había empezado a investigar la cuestión de qué era un estado de obreros desde el punto de vista de su lectura de los primeros escritos humanistas de Marx. El análisis de Dunayevskaya sobre la realidad de la sociedad rusa en medio de los planes quinquenales de Stalin no estaba limitado exclusivamente a las estadísticas económicas de Rusia. Al volverse a la economía política de Marx, ella descubrió que estaba dando los primeros pasos sobre el terreno filosófico humanista de Marx.

B) "LA DIALÉCTICA DEL PLAN DE MARX PARA EL CAPITAL"

22 DUNAYEVSKAYA, R (1949-1951). *Op. cit.,* nº. 8845.

La traducción e investigación de los resúmenes de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel no sólo enriquecieron a profundidad la opinión de Dunayevskaya sobre Lenin, sino que fueron un importante catalizador para nuevas investigaciones sobre *El Capital* desde la perspectiva de la *Lógica* de Hegel.

En su naciente indagación filosófica, Dunayevskaya estaba decidida a no separar la dialéctica del materialismo en su lectura de *El Capital*. En una carta del 5 de octubre de 1949 expresaba su deseo de escribir "mis notas del primer capítulo de *El Capital* a partir del nuevo punto de vista dialéctico de éste".

A lo largo de los años cuarenta Dunayevskaya había escrito sobre *El Capital*, trabajando intensamente con esta obra mientras preparaba su análisis sobre Rusia como una sociedad capitalista de estado. A mediados de los años cuarenta había preparado un *Esbozo de El Capital,* tomo uno; una serie de 14 conferencias que cubrían las ocho partes de *El Capital* para el Departamento Docente del Partido de los Trabajadores[23]; un *Esbozo del Capital,* tomo dos; le siguió como parte de una clase que impartió[24]. También había traducido algunos números de escritos previos no disponibles de Marx, incluyendo el "Capítulo VI", la parte final, original y no publicada de *El Capital*. Y todavía ahora, en el curso de su trabajo con los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Dunayevskaya sintió la necesidad de volver a Marx con nuevos ojos filosóficos.

A partir de 1949-1950 hay una docena de cartas de Dunayevskaya en las cuales el principal impulso es una lectura de *El Capital* con la *Lógica* de Hegel en las manos. Predominaron dos temas: 1) La distinción de un grupo de categorías hegelianas que Dunayevskaya encontró en las secciones de *El Capital*; 2) Un rastreo de los cambios que hizo Marx en la estructura de *El Capital* a través de varios borradores –"la dialéctica del plan de Marx para *El Capital*"– tomados en parte de las relecturas de Hegel hechas por Marx. Ambos temas fueron desarrollados en la medida que Dunayevskaya determinó las circunstancias históricas que rodearon la redacción de *El Capital*.

En la carta del 5 de enero de 1949, en la que proponía una correspondencia sobre *El Capital*, Dunayevskaya retomó las categorías de "lo abstracto", "lo particular estable" vs. "lo universal", así como las categorías hegelianas del ser, la esencia y el concepto dentro de una lectura filosófica de *El Capital*. Contrastó brevemente la "abstracción violenta" (expresión de Marx) de David Ricardo en su tasa de transformación de la plusvalía en tasa de ganancia, con lo que ella denominó la "abstracción verdadera" de Marx, quien encontró la transformación concreta de la plusvalía en ganancia. Dunayevskaya no hizo esto para demostrar las diferencias entre las dos, sino para mostrar la necesidad de la categoría de la plusvalía. Más tarde, Dunayevskaya dirigió su atención a Rosa Luxemburgo para apuntar su sustitución de imperialismo –lo cual llamó como su "particular estable"– por el universal de Marx del capitalismo. En la carta planteó una posible lectura de diferentes partes del tomo uno de *El Capital* en relación con las categorías del ser, la esencia y el concepto, así como la lectura del tomo tres de *El Capital* en términos del concepto.

Después de unas semanas, en su carta del 1 de febrero de 1949, continuó integrando las categorías hegelianas con las de *El Capital*. Relacionó el debate de Marx sobre "crisis" con "realidad", la "ley de acumulación" con la idea de Hegel de "concepto", "esencia sin forma" tal vez como valor; y "apariencia inestable" posiblemente como prosperidad y ruina. Dunayevskaya también retomó el "infinito en lo finito" de Hegel donde "para mí esto parece decir: si la producción infinita es la real, enton-

23 *Ibíd.,* p. nº.324.

24 *Ibíd.,* p. nº.385.

ces la finitud de la producción capitalista es aquella que no puede ser real, que no puede ser planificada, porque ésta está *condicionada* en: 1) las relaciones de clases; 2) la auto-expansión de los valores existentes. En otras palabras, la planificación, la planificación social, puede solamente existir cuando no está basada en las relaciones de clases".

Nuestro fin no es presentar en detalle el desarrollo de Dunayevskaya en cada una de estas lecturas de Marx con los ojos de la dialéctica hegeliana. Muchas de sus lecturas fueron desarrolladas solamente de un modo preliminar por ella. Otras resultarían centrales para su primera discusión pública de los tres volúmenes completos de *El Capital* en *Marxismo y libertad*. Lo que resalta en estas cartas es el reconocimiento de cómo la dialéctica se fue convirtiendo en algo inserto profundamente en las lecturas de Dunayevskaya sobre Marx. Un regreso crítico a los estudios tempranos, al Marx primigenio, pero con *sus* ojos sumergidos en Hegel y en las lecturas que hiciera Lenin de Hegel, la llevó a nuevos saltos y a una nueva comprensión de estos "viejos" textos de Marx.

C) "EL MOMENTO FILOSÓFICO DE MARX"–LOS MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS DE 1844

A inicios de los años cuarenta del siglo pasado, cuando Dunayevskaya escribía sus estudios iniciales sobre la naturaleza de la economía rusa, se encontró y comenzó a traducir fragmentos de los Manuscritos de 1844 de Marx. Ellos constituyeron la base de la dimensión filosófica de su crítica de la sociedad rusa: Si Rusia no es un tesado de obreros, ¿cuál era el concepto de Marx de una nueva sociedad humana?

No obstante, no fue hasta después de su primera traducción de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, y hasta después de sus avanzados estudios de 1953 sobre los absolutos de Hegel que volvió de nuevo a los primeros trabajos económicos y filosóficos de Marx, denominándolos como "un nuevo humanismo". Ella consideró estos manuscritos como tan primordiales en el desarrollo de Marx y tan relevantes para el movimiento radical contemporáneo, que tradujo al inglés dos ensayos de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. "La crítica de la dialéctica hegeliana" y "Propiedad privada y comunismo" fueron publicados como apéndices de la primera edición de *Marxismo y libertad*.

En 1844 Marx escribió sobre la dialéctica hegeliana con mucha profundidad al tiempo que denominaba a su propia visión un "exhaustivo naturalismo o humanismo". Para Dunayevskaya, este período no fue una simple "fase" que el joven Marx "superó". Más bien sus escritos de 1844 fueron "los fundamentos del materialismo histórico". Ella vio estos ensayos muy estrechamente ligados con *El Capital* y tituló posteriormente un capítulo, "El humanismo y la dialéctica de *El Capital*, tomo uno".

El razonamiento de Dunayevskaya sobre los Manuscritos se centró, en primer lugar, en la integridad de la respuesta de Marx a los nuevos impulsos del proletariado aparecidos en los años cuarenta del siglo XIX con su inmersión en la dialéctica de Hegel:

> El año 1844 divisó nuevos impulsos del proletariado que literalmente sobrevenían del mundo de los turbulentos años cuarenta… Fue en el mismo año de 1844 que Marx escribió los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Aquí Marx planteó dialécticamente el problema fundamental, qué *tipo* de trabajo… [El] planteó esta misma cuestión fundamental, *la* nueva respuesta teórica a la sublevación de los trabajadores contra la tiranía del trabajo fabril… Y ahora advertía lo

> esencial del *método* hegeliano, el automovimiento que es inherente, necesario porque es la forma de desarrollo del propio organismo, en la actividad propia del proletariado[25].

Respecto a la "Crítica de la dialéctica hegeliana", Dunayevskaya señalaba:

> Marx critica el idealismo de Hegel… Pero Marx elogia, adopta y desarrolla el método dialéctico… absorbió y recreó el principio de la "negación de la negación" –o la superación revolucionaria de las contradicciones reales, es decir, las fuerzas de clases opuestas–, no sólo en sus primeros escritos sino en *El Capital* mismo"[26].

El segundo tema abordado por Dunayevskaya a partir de estos ensayos fue la crítica de Marx a los comunistas utópicos de su tiempo por su visión unidimensional de ligar toda forma de enajenación al hecho de la existencia de la propiedad privada. Ella demostró que cuando Marx aprehendió la "trascendencia como movimiento objetivo" y la "negación de la negación" de la *Fenomenología* de Hegel y miró hacia la realidad de su tiempo, fue capaz de distinguir entre "el comunismo vulgar", limitado a la simple negación de la propiedad privada y su propia filosofía del "humanismo positivo que parte de sí mismo". "O sea que se necesita de otra trascendencia, *después* de la abolición de la propiedad privada, para llegar a una verdaderamente nueva sociedad *humana*".

Cuando Dunayevskaya retomó el ensayo de Marx "Propiedad privada y comunismo", continuó el debate sobre el concepto de Marx de una nueva sociedad humana en contraposición a la "preocupación total con el asunto de la propiedad privada" de los comunistas utópicos. Citando a Marx: "En la alienación del objeto de trabajo solamente se cristaliza la enajenación en la propia actividad del trabajo", volvió una y otra vez al punto de vista de Marx sobre la emancipación necesaria del trabajo antes que el mero cambio de las formas de propiedad. Ella sintió la necesidad de hacer esto no sólo para corregir inexactitudes respecto a las ideas de Marx, también para quitar de la basura que se había amontonado sobre este concepto de Marx en los años transcurridos desde que él había escrito sus ensayos. La visión emancipadora de Marx se proyectó hasta mediados del siglo veinte y fueron "los comunismos totalitarios de nuestros días" a los cuales ella combatió.

Dunayevskaya se esforzó en mostrar el proceso de formación de Marx como intelectual revolucionario radical a inicios y mediados de los años cuarenta del siglo XIX, discerniendo lo que le distinguía de otros intelectuales radicales de este mismo período: su dominio y re-creación de la dialéctica hegeliana en unión con la actividad revolucionaria del proletariado que se descubría a sí mismo como clase. El hegelianismo y el humanismo de Marx fueron inseparables. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 fueron tanto el proceso como el resultado de ello. Más adelante Dunayevskaya llamaría a este período entre 1843 y 1844, "El momento filosófico" de Marx.

V. AMÉRICA LATINA Y EL MARXISMO DE DUNAYEVSKAYA

Las relaciones de Raya Dunayevskaya con América Latina mantenidas por un período de medio siglo tuvieron sus inicios en 1937, cuando con 27 años de edad vino a la ciudad de México a encontrase con León Trotsky y trabajar como su secretaria de idioma ruso. En aquellos tiempos, Trotsky en su forzado exilio, enfrentaba dos retos inmediatos: 1) Stalin llevaba a cabo los amañados

25 DUNAYEVSKAYA, R (2009a). *Op. cit.,* p. 81.

26 *Ibíd.,* p. 83.

procesos de Moscú contra el Estado Mayor de la Revolución Rusa; 2) La Guerra Civil Española se recrudecía cada vez más. Él se dispuso a responder estos retos y denunciaba las falsificaciones de las pruebas presentadas en los procesos y compartía las experiencias tanto de la Revolución Rusa como de la posterior guerra civil en relación con la revolución española en marcha.

Dunayevskaya (*Rae Spiegel*) fue integrante de aquel pequeño grupo de camaradas que vivió y trabajó con León y Natalia Trotsky, asistiendo a este último en su lucha por representar y llevar adelante la herencia de la Revolución Rusa, al mismo tiempo que intentaban protegerlo de los secuaces de Stalin, empeñados en asesinarle.

Dunayevskaya tradujo varios escritos de Trotsky al inglés entre los que se encontraban algunos dedicados a Rusia y en particular sus discursos de la época de la Guerra Civil sobre el Ejército Rojo, los cuales fueron enviados a España en el contexto de la revolución española en curso. También Raya traducía y transcribía varios de los artículos escritos por Trotsky sobre la revolución española[27].

Más tarde Dunayevskaya rompió con Trotsky debido a sus discrepancias en torno a la naturaleza de la Unión Soviética. A mediados de 1938 volvió a los Estados Unidos y después del llamado Pacto de no agresión suscrito entre Hitler y Stalin (1939), sintió entonces que Rusia no podía ser defendida ya más como un estado de trabajadores. Al analizar la economía rusa desarrolló una teoría, la del capitalismo de estado y vio a este no solo como un fenómeno ruso, sino como algo que poseía manifestaciones globales. Con posterioridad, la teoría del capitalismo de estado fue desarrollada por ella dentro de su filosofía del humanismo-marxista. Este desarrollo surgió de sus indagaciones sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, el absoluto de Hegel y el humanismo de Marx, todo unido a la subjetividad revolucionaria en marcha que ella veía surgir de las luchas de masas a nivel mundial, incluidas las de América Latina.

Aquí queremos separar tres derivaciones del marxismo de Dunayevskaya las cuales tienen importancia para el humanismo latinoamericano y su dimensión revolucionaria[28]: 1) su crítica y actividad contra la intrusión del imperialismo norteamericano en América Latina y el Caribe; 2) su creación de la categoría "Un movimiento desde la praxis que es, en sí mismo, una forma de la teoría" en relación con América Latina; 3) su análisis y su crítica de la naturaleza inacabada de las revoluciones latinoamericanas.

Los escritos de Raya Dunayevskaya sobre América Latina y el Caribe, constituyeron una crítica feroz al imperialismo económico, político y militar de los Estados Unidos. Desde el golpe de estado patrocinado por la CIA en Guatemala durante la presidencia de Eisenhower (1954), hasta la invasión de Bahía de Cochinos en Cuba durante el mandato de Kennedy (1961), seguida de la Crisis de los Misiles o Crisis de Octubre (1962) –cuando la misma supervivencia de la humanidad estuvo en juego mientras las superpotencias nucleares maniobraban– hasta la ocupación de la República Dominicana por el gobierno de Johnson (1965), la participación de Nixon y Kissinger en el derrocamiento de Allende en Chile y la instalación de la dictadura de Pinochet (1973), las actividades contrarrevolucionarias iniciadas por Carter contra los revolucionarios nicaragüenses a finales de los setenta e intensificada por Reagan con su sangriento patrocinio a los Contra, el apoyo en la guerra de El Salvador a los militares derechistas, la invasión a Panamá y la ocupación de Granada en los ochenta. A

27 Dunayevskaya deseaba viajar a España para luchar en la Guerra Civil Española, pero fue rechazada por ser mujer. Más tarde ella se fue a México a trabajar con Trotsky.

28 La inmensa mayoría de los escritos y conferencias de Dunayevskaya sobre América Latina pueden ser encontrados en sus archivos *The Raya Dunayevskaya Collection*, ya mencionados.

todos estos actos provocativos y sangrientos en los que estaban involucrados los Estados Unidos, Dunayevskaya respondió con numerosos ensayos y conferencias.

Los artículos y las columnas principales del periódico marxista-humanista *News and Letters* sobre América Latina fueron escritos por ella, al mismo tiempo que publicó las Cartas políticas y filosóficas en estos tiempos en que la contrarrevolución intentaba asfixiar a la revolución. Dunayevskaya dio conferencias ante los colegas de su organización política, los comités de *News and Letters* e hizo presentaciones públicas, particularmente en recintos universitarios, abordando variados aspectos de las intromisiones del imperialismo norteamericano.

Un ejemplo de sus actividades fue la conferencia dada en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Estatal de California en Los Ángeles (abril de 1981), intitulada "El Salvador: La guerra genocida de Reagan y las inacabadas revoluciones americanas" (*Raya Dunayevskaya Collection*[29]. Al atacar la política de Reagan y a su militarista Ministro de Relaciones Exteriores Alexander Haig, ella primero hizo referencias al año 1932, cuando la revolución campesina salvadoreña fue sofocada con el asesinato de decenas de miles de campesinos. La violencia de la oligarquía salvadoreña gobernante, que estaba apuntalada por los Estados Unidos en los ochenta, tenía también sus raíces en la masacre de 1932.

Además de ello, Dunayevskaya denunció la contrarrevolución diseñada por los Estados Unidos en Guatemala en 1954:

> *Nosotros no debemos consentirles repetir lo que ellos lograron en 1954 y que hemos sufrido hasta el día de hoy. Ni debemos permitirles que olviden quienes son los verdaderos contrarios: los obreros contra los capitalistas, en lugar de decir que los dos contrarios son Rusia y los Estados Unidos.*
>
> Los Estados Unidos y Rusia son solo dos variantes de la misma sociedad explotadora, una del capitalismo privado y la otra del capitalismo de estado[30].

Más adelante Dunayevskaya retrocedió aun más en el tiempo:

> América Latina ha sido el coto de caza del imperialismo americano desde su nacimiento. La primera ocasión en que intervenimos a gran escala fue a finales del siglo XIX, con la Guerra Hispano Americana, cuando el pueblo cubano estaba luchando por su independencia de España y nosotros le anunciamos que iban a tener una gran isla, preciosa, totalmente libre, pero la realidad fue que nosotros simplemente echamos fuera a España, de modo tal que los Estados Unidos, solos, pudiesen reinar en el gallinero[31].

Advertía que el imperialismo de los Estados Unidos desde sus inicios estaba conectado con el racismo, no solamente en el extranjero sino contra la población negra en su propia casa.

El enfrentamiento de Dunayevskaya al imperialismo era inseparable de: 1) Su búsqueda de *un nuevo comienzo* revolucionario. Ella desarrolló un concepto sobre la subjetividad revolucionaria de las masas en movimiento, que expresó como "un movimiento desde la práctica era en sí mismo,

29 DUNAYEVSKAYA, R (1949-1951). *Op. cit.,* nº. 7202.

30 *Ibídem*.

31 *Ibídem*.

una forma de la teoría" y que ella veía surgir a nivel global, incluyendo las Américas; 2) Su análisis y crítica de la naturaleza inacabada de revoluciones latinoamericanas de la última mitad del siglo XX, como son Bolivia (1952); Cuba (1959); Chile (1970-1973) o América Central y Granada en los ochenta.

La insistencia de Dunayevskaya en ver a las masas trabajadoras no sólo como fuerza o músculos de la revolución, sino como mente o razón de las transformaciones sociales, significó una ruptura con el concepto de "partido dirigente de vanguardia" aceptado por muchas de las fuerzas de izquierdas que veían a los obreros como fuerza decisiva de la revolución pero carentes de "conciencia revolucionaria". Tal conciencia sería supuestamente aportada por el partido.

En agudo contraste, Raya formuló un concepto de masas como razón de la revolución basado en dos principios: 1) Filosóficamente, en 1953 ella encontró en el absoluto de Hegel un movimiento dual, no solamente un movimiento de la teoría a la práctica, sino un movimiento de la práctica a la teoría, que era en sí mismo una forma de la teoría[32]; 2) Antes que ella percibiera los orígenes filosóficos de este concepto en Hegel, sus actividades como observadora-participante en la huelga general de los mineros de 1949-1950[33] y su seguimiento de la Revolución Boliviana de 1952 la prepararon para este salto filosófico y la fundación de una tendencia marxista humanista.

En 1984, Dunayevskaya reevaluó los orígenes de la tendencia marxista-humanista que ella fundara en los años cincuenta y escribió sobre la influencia que la Revolución Boliviana tuvo para su desarrollo filosófico:

> Volvamos atrás, a 1952, a la Revolución Boliviana y a su singularidad. Aquí están sus éxitos: 1) Ella no fue solamente la primera revolución nacional de la posguerra en América Latina, lo cual por si solo le concedía una suficiente importancia histórica; 2) Tampoco fue solamente una revolución agraria, lo cual también le podía haber granjeado un lugar destacado, desde su punto de vista histórico-concreto; 3) Realmente, su más sobresaliente e inigualable rasgo fue que los mineros en huelga y los campesinos en sus revueltas –*en conjunto* desafiando al gran monstruo imperialista de los Estados Unidos tanto como a sus propios gobernantes– hicieron una revolución de tal importancia *mundial* que junto con todas las nuevas pasiones y fuerzas existentes en 1950 y con la ruptura final con el trotskismo [en la tendencia que ella co-dirigía] en 1951, la dimensión latinoamericana nos impulsó hacia esa nueva y segunda gran vertiente en el marxismo pos-Marx, el humanismo-marxista[34].

Raya encontró este apasionado movimiento de masas como motivo de muchos momentos de la América Latina posterior a la Segunda Guerra Mundial. La Revolución Cubana de 1959 fue vista por ella como una línea divisoria crucial para toda la América Latina, y encontró muchos puntos de partida de importancia para la emancipación en las luchas en Nicaragua, Guatemala y El Salvador en los años setenta e inicios de los ochenta, así como en el primer período del movimiento de "La nueva joya" en Granada. Ella enfatizó la dimensión desempeñada por las mujeres, los campesinos, mineros y pueblos indígenas en las batallas por la libertad de América Latina.

32 Ver la primera parte de mi libro: GOGOL, E ((2006). *Raya Dunayevskaya, filósofa del humanismo marxista*, México, Editorial Juan Pablos, en particular el capítulo 3, pp. 75-94, para la discusión de este concepto.

33 *Ibíd.,* ver el capítulo 2, pp. 51-74.

34 DUNAYEVSKAYA, R (2009b)."No solo por la practica: el movimiento desde la teoría," in: DUNAYEVSKAYA, R (2009b). *Op. cit.* p. 266.

El impacto de estos movimientos revolucionarios en el pensamiento de Dunayevskaya puede ser observado, también en su análisis y en su crítica de la naturaleza inacabada de las revoluciones latinoamericanas. Para ella, la responsabilidad por esa naturaleza inacabada se encuentra, no solamente en la intromisión casi permanente de la bestia del norte, sino también radica en las contradicciones, en el vacío filosófico que existe dentro de las revoluciones y los propios movimientos revolucionarios.

Desde muy temprano ella planteó la pregunta "¿qué sucederá después?" con la Revolución cubana, saludando la identificación inicial que hacía Fidel Castro de su revolución como "humanista" y apoyando las luchas de Cuba por ser libre del imperialismo de los Estados Unidos, pero al mismo tiempo cuestionándose si Fidel Castro veía a las masas como la razón revolucionaria, una vez que él toma el poder. Ella criticó su rápido alineamiento con la Unión Soviética y su plan capitalista de estado, así como el reemplazo por una mentalidad administrativa del despertar de la creatividad de las masas trabajadoras en la elaboración de un camino adelante luego de la expulsión revolucionaria de Batista.

En respuesta a *Revolución en la Revolución* de Regis Debrey, publicado con el visto bueno de Castro, Raya escribió una aguda crítica sobre la teoría del *foquismo*, al reducir éste a la revolución a una forma elitista de estrategia y táctica, la cual dista de la necesidad de desarrollar una filosofía de la revolución en América Latina.

Después de la muerte del *Che* Guevara en Bolivia, Dunayevskaya escribió sobre esta tragedia a manos de la CIA y de los militares bolivianos, alegando que el fracaso también se debía al modo cómo el Che Guevara, a pesar de ser un gran activista revolucionario, redujo la teoría revolucionaria a la estrategia y la táctica aplicada aisladamente, en lugar de ser este un proceso que surgiera a partir de las masas bolivianas y alcanzara la plenitud de una visión emancipadora del futuro.

Dunayevskaya también escribió sobre la poco duradera victoria electoral socialista de Salvador Allende en Chile, donde las ilusiones del Frente Popular acerca de la neutralidad de los militares, dejó a las masas mal preparadas para enfrentar el empeño norteamericano de destruir cualquier nuevo comienzo a través de sus relaciones con el golpe militar- fascista de Augusto Pinochet.

¿En qué consistía el concepto y la crítica de Dunayevskaya de lo que ella llamaba "Las revoluciones inacabadas de América Latina"?

Su carta político-filosófica "Las revoluciones inacabadas de América Latina" (del 15 de mayo de 1978) merece nuestra atención. En este ensayo se analizan varias ideologías y prácticas, el foquismo y la guerra de guerrillas, el tercermundismo, varias tendencias del trotskismo y los frentes populares, en relación con el carácter incompleto de las revoluciones latinoamericanas. Sus escritos comienzan con el hecho de que a mediados de los setenta la visión acrítica casi total que sobre Cuba tenían muchos revolucionarios ya no era el único enfoque que se manejaba. Algunos de los que habían apoyado a Cuba se cuestionaban ahora sus relaciones con el comunismo ruso y con ello, el apoyo a regímenes represivos a los cuales Rusia apoyaba, tales como el gobierno de Mengistu H. Mariam en Etiopía.

Este nuevo cuestionamiento coincidía con la tendencia a dejar de lado mucho del tercermundismo de los sesenta, que había intentado hacer de la guerra de guerrillas una de las reglas universales en la erradicación de cualquier sociedad de clases. Dunayevskaya se refirió al trabajo del "ob-

servador-participante" de las izquierdas, Gérard Chaliand[35]. Ella toma nota de su llamado a no evadir más "lo conceptual" al pensar sobre la revolución en el Tercer Mundo. Dunayevskaya criticaba su reducción de "lo conceptual" solamente al "terreno social y político" sin llegar a alcanzar la plenitud de una filosofía de la liberación.

De esta manera el vacío teórico permanecía en el movimiento. De acuerdo con Dunayevskaya se podían encontrar profundas manifestaciones de este vacío en las diferentes facciones del trotskismo en América Latina, en el "ortodoxo" y en otras variantes. Algunas permanecían acríticas ante el alineamiento de Cuba con Rusia, llamando todavía a Cuba como "el baluarte de la revolución mundial" en 1970, mucho después de que la Crisis de los Misiles había mostrado a las dos superpotencias dispuestas a arriesgar la supervivencia de la humanidad, e incluso "*después* que la muerte del Che pusiera al descubierto que mucho más serio que el fracaso del foquismo o del 'partido de vanguardia' era el total aislamiento de las masas. El Che mismo se refirió a esto en su diario: 'ningún campesino se ha unido al grupo de la guerrilla'".

Muchos de los trotskistas no sólo siguieron a Castro acríticamente durante un largo período de tiempo, sino que fallaron al examinar críticamente sus responsabilidades en una de las revoluciones inacabadas de América Latina, la de Bolivia de 1952, donde el trotskismo desempeñó un papel principal. Y este fue un papel dentro de un "frente popular que solo allanó el camino para el retroceso".

Esa clase de frente popular fue visto nuevamente después de la victoria de Allende en Chile, cuando los trotskistas demandaron la creación de un "partido único marxista de masas" mediante la fusión de los partidos socialistas, comunistas y trotskistas".

En contra de estas falsas alternativas Dunayevskaya proponía "el retorno a la teoría de Marx de la revolución como un movimiento de masas que demanda nuevas relaciones humanas, empezando por una nueva relación entre la teoría y la práctica asentada en *el movimiento desde la praxis misma*".

Ella no ve este concepto de Marx como algo impuesto a América Latina desde afuera, sino más bien como algo nativo del continente. De ese modo llamó la atención sobre el revolucionario argentino Silvio Frondizi quien en los años cincuenta e inicios de los sesenta, empezó a profundizar en el nuevo humanismo de Marx. Dunayevskaya citó su comentario sobre los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 y agregó la correspondencia de los sesenta de ella con Frondizi a su "carta político-filosófica". Si bien los fascistas argentinos dieron muerte a Frondizi en 1974, ella sostuvo que el tipo de diálogo que él inició sobre las ideas de Marx en el contexto de las revoluciones latinoamericanas era el tipo de diálogo al que los nuevos revolucionarios latinoamericanos necesitaban dar continuidad.

Al tomar conciencia de las relaciones de Dunayevskaya con la dimensión revolucionaria de América Latina, yo quisiera añadir que el poder de sus ideas descansa tanto en la visión marxista-humanista y dialéctica del *mundo* que ella misma creó y desarrolló en la última mitad del siglo XX, como en la especificidad de su análisis de los sucesos de América Latina durante décadas. Lo que este

35 CHALIAND, G (1977).*Revolution in the Third World* New York: Viking. "La inflación guerrillera: la teoría del foco como la teoría del fracaso", in: DUNAYEVSKAYA, R (1978). *Las revoluciones latinoamericanas incompletas.* Detroit, News and Letters.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 37 - 51
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El conocimiento de la retórica y la retórica del conocimiento. Un reto para el siglo XXI

The Knowledge of Rhetoric and the Rhetoric of Knowledge. A Challenge for the Twenty-first Century

José Luis RAMÍREZ
Universidad de Estocolmo, Suecia.

RESUMEN

Se trata en este artículo de presentar una crítica al uso técnico o instrumental del lenguaje, desde el punto de vista de la significación que éste porta como medio de expresión y comunicación en la construcción que hacemos de las palabras para producir el conocimiento de la realidad. La enseñanza y el aprendizaje que se debe generar en el uso interpretativo del lenguaje sólo es posible si se logra encarnar el lenguaje en prácticas lingüística que hacen viable su permanente transformación. Y, precisamente, esto puede ser posible a través de la metáfora y la metonimia. Es importante evitar la tecnologización de la palabra pues la recuperación del lenguaje como retórica es el proyecto que debe realizar cada persona para interactuar con los otros en las representaciones del mundo.
Palabras clave: Retórica, lenguaje, conocimiento, lingüística.

ABSTRACT

This article seeks to present a critique of the technical or instrumental use of language, from the viewpoint of the signification that this carries as a means for expression and communication in the construction people make of words to produce knowledge about reality. The teaching and learning that should be generated in the interpretive use of language are only possible if language can be incarnated in linguistic practices that make its permanent transformation viable. Precisely, this could be possible through metaphor and metanomy. It is important to avoid technologization of the word, since the recovery of language as rhetoric is the project that each person should carry out in order to interact with others in representing the world.
Keywords: Rhetoric, language, knowledge, linguistics.

Recibido: 10-02-2014 ✦ Aceptado: 05-05-2014

ENSEÑAR A APRENDER Y APRENDER A ENSEÑAR

Tratando de enseñar con el ejemplo, mi intención es despertar comprensión, no inculcar un mero saber... menos aún un saber erudito y academicista. Mi único propósito, aquí y ahora, es invitar a quien escuche a ir a sí mismo y a reconocer si lo que planteo de un modo personal, encaja o no en la propia experiencia. Pues eso es lo que propiamente significa "aprender".

Durante mi larga estancia en un entorno lingüístico ajeno al hispano, he podido advertir cómo las lenguas europeas construyen sus conceptos y sus términos en mutua influencia pero de maneras diferentes, aun cuando se muevan en la misma órbita semántica. El dios Hermes nos da a veces gato por liebre. De ahí la frase italiana del "tradutore traditore".

Por influencia de lenguas vecinas se introducen nuevos términos, adaptándolos a la lengua propia: bien imitando la lexicografía, bien traduciendo el concepto al vocabulario usual propio. Nuestra palabra "concepto" y el "Begriff" alemán, coinciden metafóricamente: las dos captan o "agarran" algo, pero usan lexemas distintos. Nosotros dimos nombre a la "televisión" apoyándonos en el griego. Los alemanes prefirieron llamarla "Fernsehen". Las dos expresan lo mismo: "visión a distancia". La lengua islandesa, sumamente conservadora y orgullosa, tuvo siempre como norma no importar conceptos sin traducirlos a su propio léxico. Aparte de eso, palabras lexicalmente equivalentes pueden desarrollar una anchura semántica diferente en una lengua u otra.

En el léxico pedagógico el español usa un verbo para "enseñar" y otro para "aprender". En el alemán usan dos términos muy próximos: *Lehren* y *Lernen*, y en la lengua nórdica exactamente el mismo verbo para ambos significados: *Lära*. Podría decirse que en esas lenguas no "te enseñan", sino que "te aprenden". También nosotros mezclamos a veces esos dos conceptos tan correlativos, pero nos es más fácil distinguir la "enseñanza" o exposición, de un "aprender" o asimilar. Además: de una misma *enseñanza* se desprenden *aprendizajes* diferentes de índole personal, cuando éstos son auténticos.

Digámoslo con palabras de Maite Larrauri: "Enseñar no es comunicar, ni informar, sino discurrir, dejar que el discurso fluya ante los oyentes para que sean ellos los que decidan en qué momento entra en la corriente del pensamiento"[1].

Un buen arte de enseñar supone el saber explicar algo de tal manera que lo expresado suscite atención y comprensión en el receptor del mensaje. Sólo se aprende algo cuando la enseñanza despierta en uno algo que encaje en su experiencia, abriéndole nuevos caminos de comprensión. Comprender y aprender suponen *asimilar*, no meramente *memorizar*. El aprendizaje no se reduce a lo transmitido mediante el mero uso de la palabra. Lo único que podemos aprender con cierta suficiencia, sin salir de un aula, es quizá la matemática. La palabra griega *mathesis* significa justamente "aprendizaje". Un aprendizaje auténtico nos ayuda, sin embargo, a comprender mejor algo de lo que ya teníamos experiencia, o a interpretar y articular mejor algo en el desarrollo de nuestra experiencia futura. Pues, como bien sabemos: aunque toda enseñanza nos ponga en camino, el camino se hace al andar.

El saber, entendido como mera memorización de la información recibida, es una *técnica*, no un arte ni una virtud. Memorizar es útil, por supuesto. Pero el hábito de identificar el aprendizaje con la memorización supone, por así decir, *enrolar* a los que aprenden. Pues, como indicaba Aristóteles

1 LARRAURI, M (2006). "Entrevista", *Cuadernos de Pedagogía,* p. 356. http://www.educaciofisica.com/85.maitelarrauri.pdf

en contra del platonismo: La ciudad (es decir la sociedad civil) supone una comunidad, no una colectividad. "Pues si fuera una unidad colectiva sería un ejército, no una ciudad"[2]. Lo que caracteriza a la auténtica comunidad, según él, no es la *homodoxía* (la *igualdad* de opiniones) sino la *homonoia* (el entendimiento mutuo o convención de pareceres)[3]. Una auténtica enseñanza, aunque se dirija a *todos*, no se aprende sin asimilación por parte de *cada uno*, aunque éste no lo haga en solitario. La formación de la *persona* no es la formación del *individuo*, aunque se efectúe individualmente.

La palabra "todos" era problemática para Aristóteles[4], pues "cada uno" no es el "todos" masivo. Y Rousseau distinguía la "voluntad general" de la "voluntad de todos". La confusión "totalitaria" conduce a un fanatismo político o religioso, en el que impera un Leviathan que es a la vez todos y ninguno.

Nos hallamos hoy en una tesitura histórica en la que se hace necesaria una minuciosa revisión etimológica, semántica y hermenéutica que desentrañe el sentido de lo que queremos significar con "com-prensión", "aprendizaje", "enseñanza", "ex-plicación" y otras herramientas básicas del lenguaje, que fueron inventadas para tratar de "di-lucidar" y "dis-tinguir" o "dis-cernir" lo que nos dicen, no para "echar la lengua a pacer". Pues sin "dis-cernimiento" no hay inteligencia ni comprensión mutua, sino más bien "con-fusión".

HOMO INSTRUMENTALIS CREA EL HOMO RHETORICUS

¿Qué es lenguaje? Digámoslo con palabras de Eduardo Benot:

> El lenguaje es la colección de herramientas y de mecanismos con que trabaja el entendimiento. Sin herramientas, sin máquinas, no llegaría el hombre a lo que es. Sin compás no trazaría círculos; sin relojes no mediría el tiempo... ¿Qué sería el matemático sin sus cifras y sus símbolos? El hombre no es máquina, pero sabe hacerlas y sus mecanismos lo elevan hasta el dominio del mundo[5].

El lenguaje muestra la condición instrumental del ser humano, que es al mismo tiempo una ventaja y un problema. El lenguaje humano es el resultado de una evolución incesante, no ya milenaria sino "multimillonaria", de la especie homínida y del género humano. La teoría evolucionista ha acumulado una serie de denominaciones de etapas y cualidades adquiridas por nuestros antepasados. Es corriente hablar del *homo sapiens*. Un progenitor de éste es el llamado *Homo habilis*, un ser mediohumano "mañoso" que –según los antropólogos–, aun cuando con una estructura cerebral menos desarrollada que la nuestra, era ya capaz de utilizar la piedra y otros elementos naturales para construir instrumentos que le facilitaban su tarea.

Yo suelo usar la denominación de *homo instrumentalis* como característica general –en todas sus etapas– de un ser que posee la capacidad de aprovechar *conscientemente* sus funciones personales y su entorno, inventando herramientas y nuevos usos de ellas, como un medio para lograr sus fines y satisfacer sus deseos.

2 ARISTÓTELES: *Política*. 1261a – 24-25.

3 ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 1167 – 22ss.

4 ARISTÓTELES: *Política*. 261b – 27ss.

5 BENOT, E (1890). *Arquitectura de las Lenguas*. 3 Tomos, Juan Muñoz Sánchez, Ed., Madrid. No distingue, en este párrafo, "lenguaje" como herramienta y el uso de ella, que también se denomina "lenguaje".

El desarrollo instrumental humano ha hecho que se comience a hablar, en nuestros días, de un *homo technologicus*. Hoy día construimos herramientas cuyo único fin es construir nuevas herramientas. El producto instrumental y, a su vez, instrumento más característico de lo humano y su desarrollo es, no obstante, el *lenguaje*. Así lo expresa Aristóteles en su descripción –a menudo citada, pero superficialmente entendida– del ser humano como el más social de los animales[6]. Podemos, sin embargo, advertir como el "hablar por hablar" corrobora el estadio tecnológico de la sociedad humana.

Siendo el lenguaje el instrumento y la técnica que hace posible la *condición* humana podemos hablar de *Homo rhetoricus*, que es lo mismo que decir *Homo loquens*. Pues "retórica" (de acuerdo con Nietzsche) no es otra cosa que *el uso del lenguaje*, aun cuando hayamos caído, equívocamente, en usar la denominación de "Retórica" para designar el arte o materia teórica que tiene a la retórica como objeto.

El lenguaje implica un incremento incesante de expresiones y términos y una constante extensión de su uso. Lo cual exige una atención minuciosa a la sinonimia: al uso de términos próximos en situaciones diferentes y con matices distinguibles, evitando confundir *gato* con *liebre*. El debate político y los medios de comunicación creados por la nueva tecnología, dan, sin embargo, muestra de un batiburrillo y una carencia tan radical –no ya de consecuencia lógica, sino de conciencia conceptual y terminológica– que se está haciendo cada vez más urgente una formación ciudadana que nos haga dueños del lenguaje y del pensamiento, y no meros esclavos de la técnica del hablar y del pensar. La *rhetorica loquens* –lo que hacemos con el lenguaje– exige hoy sobre todo una *rhetorica audiens:* una reflexión acerca de lo que el lenguaje hace con nosotros.

La Torre de Babel a que alude la Escritura, no simboliza que los hombres hablaran lenguas totalmente diferentes, sino que, a pesar de usar un lenguaje semejante, no se entendían unos a otros. A la Torre de Babel sucedió la Torre de Papel. Con la tecnología de la palabra (como Walter Ong definía a la escritura[7]), fortalecida por la imprenta, el lenguaje se "generalizó" (en sentido militar). Es decir: se impuso *disciplinariamente* –para bien y para mal– de modo externo a nosotros y como instrumento colectivo fijo, como una ley. Lo concebido por otros en el pasado ha condicionado el desarrollo de nuestra mentalidad y nuestra cultura actual. En la expresión "individuo y sociedad" la palabra más importante, a mi juicio, es la conjunción "y". Una comunidad humana digna de su nombre exige una coordinación consciente entre lo individual y lo colectivo, que es lo que crea la "personalidad".

Mientras la Torre de Papel hoy se está derrumbando, vamos "cayendo en la red" (*Internet* es "la red que nos une"), que carece de la misma consistencia externa y autoritaria que la escritura. Los nuevos medios de comunicación social contribuyen a hacer visible al individuo y a la persona, haciendo frente al papismo académico y a la denominación extrínseca y jerárquica que otorgan los títulos universitarios. De un dominio de lo general y de lo público sobre lo privado, transcendemos paulatinamente a una convivencia en la que el individuo se deja oír más que nunca. Una valoración de lo

6 "El hecho de que el ser humano sea un animal social en mayor grado que la abeja o que cualquier otro animal gregario, tiene una explicación evidente. Es común afirmar que la naturaleza no hace nada en vano y el ser humano es el único que tiene *lógos*. Pues mientras la voz pura y simple es expresión de dolor o placer y es común a todos los animales, cuya naturaleza les permite sentir dolor o placer y la posibilidad de dárselo a conocer unos a otros, el *lógos* sirve para manifestar lo que es conveniente y lo que es perjudicial, así como lo que es justo o injusto. Pues esto es lo que caracteriza al ser humano, distinguiéndole de los demás animales: el hecho de poseer en exclusiva el sentido del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, y de los demás valores. Y la participación en común de éstas cosas es constitutiva de la familia y de la comunidad local", ARISTÓTELES. *Política*. 1253ª, 7ss.

7 ONG, WJ (1987). *Oralidad y escritura – tecnologías de la palabra.* FCE, México.

individual permite que opiniones antes desoídas y méritos otrora ninguneados por un régimen jerárquico y excluyente, hoy puedan ser advertidos, incluso tenidos en cuenta, y "comprobados", es decir: probados en relación con criterios sociales, en sentido amplio. Pero de eso al consenso auténtico y bien fundado falta mucho.

La *estadística* (que quizá debiera denominarse "sadística") adquiere cada vez mayor importancia como un sucedáneo de la fiabilidad. La supervaloración de lo estadístico se manifiesta como un fantasmagórico Leviathan que impone una determinación de todos en general pero de nadie en concreto.

EL LOGOS: LA PALABRA Y LAS PALABRAS (RATIO ET ORATIO)

Distingamos, en el *uso de la palabra*, entre la validez de la lógica y la validez de la semántica:

El razonamiento llamado "científico" recibe su valor de unas premisas unívocas y verificables (como base o punto de partida) y de la técnica deductiva y discursiva, formalmente recognoscible, utilizada para llegar a sus conclusiones. Ahora bien: cuando se trata de dilucidar nuestra *concepción de la vida en común* y de tomar decisiones prácticas de diversa envergadura, hay que partir de *valoraciones* y *preferencias* acerca del camino a seguir. Se trata de una *elección* –dialécticamente sometida a deliberación– acerca de un pro y un contra, y a una evaluación de lo hipotéticamente previsto. Para lo cual no basta con obedecer la *lógica formal*. Se hace necesario atender al elemento *semántico*, y no al meramente *sintáctico*, de lo expresado. No se trata sólo de saber guisar, sino de saber qué ingredientes y condimentos se usan para lograr el manjar deseado.

La *matemática* parte de un *cálculo* estrictamente formal y la *ciencia positiva* parte de lo que llamamos "hechos", aun cuando la denominación adecuada sería "datos" (lo dado por naturaleza). De ahí parten las *ciencias naturales*, que mantienen la evidencia y validez de su paradigma, mientras su concepción no se vea falsificada o caiga en duda. La *historia* sí parte de los "hechos"; y las *ciencias sociales*, base de la organización política y la racionalidad de una vida en común, están sometidas a comparaciones y a elecciones establecidas deliberativamente y, a menudo, a evaluación y enmienda.

Venimos dando por supuesto que la verdadera "ciencia" es la *ciencia natural* y la *matemática*. Y que la *ciencia humana y social* tienen que adaptarse a ellas para obtener legitimidad. Mas la verdad es que la ciencia auténtica (la que se ocupa de dilucidar lo que supone el saber) es la ciencia humana. La ciencia natural y la matemática no son más que utensilios de la ciencia.

El ser humano se caracteriza por su capacidad de ser consciente de lo que implica el uso de instrumentos o herramientas y de la manera de utilizarlos para lograr los fines que se propone. Y el instrumento fundamental, la "funda...mental" (por así decir) que le permite obrar con certeza y credibilidad, es lo que denominamos el lenguaje, es decir el uso de la palabra como exteriorización y ejercicio del pensamiento.

El uso de una herramienta requiere un cierto conocimiento previo; si no siempre de su estructura, al menos de su funcionamiento y de su utilidad o finalidad. El éxito en el logro del objetivo buscado está en el *hábito*, de tal manera que no haya que estar pensando en la herramienta constantemente. Logramos algo bien hecho cuando llegamos a poder hacerlo subconscientemente, es decir: cuando podemos concentrar nuestra atención en lo *que* hacemos, y terminar de pensar en *cómo* lo hacemos. Lo cual supone un previo entrenamiento consciente, que nos haga adquirir un *hábito* en el uso del instrumento.

Eso se ve bien cuando se aprende a conducir. Tras un aprendizaje y entrenamiento minucioso del manejo del vehículo, dejamos de pensar en ello para concentrarnos en las circunstancias que van surgiendo en el tráfico. "Del acto nace la costumbre y de ésta nace la ley", decía el rey Sabio.

Pero establecida la ley, entra en juego su aplicación oportuna y adecuada. La *mimesis* acompaña a la comprensión y precede a la actividad creativa voluntaria. Pero cuando el uso habitual de un instrumento no es correcto o exige algún complemento, surgen problemas de eficacia.

EL USO Y DESARROLLO DEL VOCABULARIO: LA VERDAD DE LA METÁFORA

En el uso del lenguaje afrontamos la necesidad, no sólo de *expresar* lo que pensamos o queremos, sino también de *desarrollar* lo que pensamos y lo que debemos querer. Hacemos esto mediante el uso de la palabra, que es más adventicio que el de las herramientas de uso externo a nuestros órganos corporales[8]. Pues si bien las herramientas que "manejamos" (que usamos con las manos) evolucionan y pueden usarse para nuevos fines que vamos inventando[9], la evolución del significado de las palabras depende de usos sociales y está sometida a una infinidad de aplicaciones alternativas, aun cuando siga conservando cierta identidad con un uso semántico anterior, más o menos consciente o reconocible. En eso reside el asunto *etimológico*.

Eduardo Benot explica en su *Arquitectura de las Lenguas*[10] la creación de nuevas palabras diciendo: "A cada concepto nuevo corresponde un nombre nuevo o una nueva acepción de un nombre viejo". Nos prevé sin embargo contra una *exagerada* fidelidad al significado originario, afirmando que "el olvido de la conciencia etimológica constituye el mayor progreso de las lenguas". Afirmación que suena algo exagerada o inconsecuente, a juzgar por la extensa dedicación que él mismo le presta al parentesco y al origen de cientos de palabras diferentes. Benot quiere decir que el significado originario no permanece inalterable. Pero tampoco deja explícitamente de reconocer que, cuando un vocablo contradice claramente el significado etimológico, su uso resulta equívoco y problemático.

El vocabulario de una lengua utiliza raíces semánticas, compuestas por dos o tres fonemas consonantes, para ir creando y derivando nuevas palabras que llegan a distanciarse considerablemente del significado originario (su etimología), aun cuando sea posible intuirlo, investigando *adecuadamente* su evolución semántica.

El distinguido filólogo sueco Hans Larsson (40 años más joven que Benot y contemporáneo de Saussure) autor de una *Lógica de la poesía*, afirma que sería de gran valor, en la formación escolar, el cultivo de la conciencia etimológica. Pero a eso hay que añadir la conexión de sentido entre palabras diferentes de una misma lengua y su comparación con palabras o usos en otros idiomas.

El lenguaje como instrumento de comunicación exige que el *sentido* de lo dicho sea identificable. Lo cual conlleva el uso de una misma palabra de una situación a otra y la construcción de nuevas palabras por *analogía con* o por *asociación a* expresiones ya usadas. Pues si no utilizáramos palabras reconocibles o con sentido vislumbrable, si en cada ocasión creáramos palabras totalmente nuevas y distintas, no podríamos entendernos. En ello reside el valor de la hermenéutica como arte de *expresión*, no ya de mera *interpretación* o lectura.

Ese mecanismo semántico de transformación, que permite la identificación por semejanza o aproximación del sentido, es lo que constituye el fenómeno de la *metáfora* y la *metonimia*. No suponen éstas solamente (ni siquiera propiamente, como se viene creyendo), la utilización de una pala-

8 Toda herramienta es el elemento más o menos estable de producción que necesita material manejable. El lenguaje es la herramienta. Las palabras son la materia manejada por el lenguaje.

9 Es preciso saber distinguir entre "descubrir" e "inventar". El *descubrimiento* supone adquirir conocimiento de algo dado, mientras que el *invento* supone un proyecto eficaz, una construcción que con fines previstos.

10 BENOT, E (1890). *Op. cit.*

bra o expresión completa en lugar de otra, como se hace en el lenguaje poético o narrativo. Ni tampoco solamente el uso cotidiano de las palabras en nuevas situaciones. Metáfora y metonimia son también (básicamente) el recurso de la construcción morfemática de nuevas palabras, a partir de una misma raíz semántica o lexema (fonéticamente identificable, aunque sometida a variaciones) que se complementa con prefijos y sufijos. Considero, pues, la metáfora como un recurso fundamentalmente lexicológico, no meramente poético.

Reina una arraigada concepción simplista y engañosa del fenómeno metafórico y una ignorancia casi total de la metonimia, aunque no faltan aportaciones de lingüistas destacados. Se considera a la metáfora como una construcción a base de imágenes, no de sonidos. Como si la onomatopeya y la reiteración fonética no fueran un fenómeno metafórico, basado en la semejanza y en la imitación, que es el recurso básico en la constitución y desarrollo del lenguaje: es decir en la semántica y en la etimología.

La etimología no interesa como mero *origen* sino como *punto de partida* de la evolución terminológica que presta identidad a una lengua y muestra su afinidad semántica a lenguas diferentes. Y es importante advertir cómo la metonimia añade a menudo una evolución semántica que parte etimológicamente de una metáfora.

YENDO A LAS RAÍCES DEL DECIR

Comenzaré por presentar algunos ejemplos mostrando palabras unidas por un lazo común de carácter etimológico, pero sometidas a una derivación y un desarrollo constante de sentido o referencia.

Mi ejemplo habitual suele ser la raíz semántica o lexema SPK (=SKP), subyacente a una serie de palabras como “in**spec**tor”, “e**xpec**tativa”, “a**spec**to”, “re**sp**e(**c**)to”, “e**spej**o”, “e**sc**é**p**tico” y muchas más[11]. Están construidas metafóricamente con relación a un núcleo significativo común referido a la “visión”, es decir a lo observable, perceptible o inteligible en sentido amplio. Hay que evitar, no obstante, coincidencias y confusiones con palabras de aspecto parecido. La palabra “escapar”, por ejemplo, no tiene nada que ver con la raíz SKP, pues procede de “ex”-“capio”, que tiene relación con “captar” y “concepto” (KPT).

Un lexema de identificación más difícil es **YCT** (**JCT**), que da fundamento semántico a una serie de vocablos como “proyecto”, “abyecto”, “trayecto”, “disyunción”, “sujeto”, “objeto”, para designar a algo que se presenta o se desplaza a nuestra vista.

Otra raíz expresiva de un significado subyacente a cientos de palabras españolas es la unión consonántica de **ST**. Tenemos por ejemplo: “estar”, “poste”, “mástil”, “puesto”, “estación”, “estado”, “postulado”, etc. etc. Esa misma raíz es notoria y frecuente en diferentes idiomas europeos. En lengua sueca tenemos incluso el nombre de “Estocolmo”, construido a base de ella.

En mi contacto con la lengua nórdica, descubrí que la palabra española “duende” co-incidía etimológicamente con la sueca “tomte”. Ambas aluden al *hogar*[12] (*domus*) y, por derivación metonímica, a su “dueño” o geniecillo protector. El término sueco conserva simultáneamente la significación de “tomte” para designar tanto el personaje hogareño como el solar edificable, siendo así más fiel que el español al origen etimológico.

11 Un derivado curioso es “auspicio” (avis spicio), de herencia romana, que alude a la predicción de sucesos futuros observando el movimiento de las aves.

12 “Hogar” deriva a su vez, metonímicamente, de “fuego” (focus), ya que el hogar supone calor.

Una raíz semántica muy significativa y común a diferentes lenguas indoeuropeas es la raíz MN, asociada a aquello que caracteriza nuestro foro interno. En español tenemos la palabra "mente", que además ha originado un sufijo de uso constante, que convierte cualquier adjetivo en adverbio modal (lenta*mente*, absolut*amente*, etc). De esa raíz surgen una infinidad de términos ("memoria", "demencia", "mención", etc), incluso la palabra "monumento" que parece duplicar la raíz dos veces: *monu-ment*). En alemán se usa la palabra *Meinung* y en lengua nórdica *mening*, más acertadas que la denominación hispana correspondiente: "sentido", que hace referencia a los órganos corporales (*sensus*), no al foro interno.

La palabra española "acción" procede de una raíz indogermánica heredada por el griego y el latín, que alude a "poner algo en marcha". En lenguas germano-nórdicas se dice *Handlung*, derivada de *hand* que es la "mano". Surge así una clara confusión entre el "hacer" y el "obrar" que no son lo mismo, como diremos en otro lugar. "Hacer" es transitivo y "obrar" es intransitivo.

Es de gran valor para el dominio de lenguaje el advertir la derivación semántica y el uso de la metáfora o la metonimia de una lengua a otra. La raíz semántica KRD (CRD), transmitida del griego al latín, está a la base tanto de la creencia (*credo*) como del corazón (*cordis*) y se encuentra transformada en el Hertz alemán y el "hjärta" nórdico. El "crédito", es un término actual en el lenguaje económico.

Entre las derivaciones etimológicas que tienen un inicio directamente metonímico y no metafórico cabe mencionar el curioso ejemplo de la palabra "burocracia", derivada del mueble (*bureau*) y éste del nombre francés de un paño que tapizaba una mesa[13].

No siempre es fácil, sin embargo, describir la familiaridad semántica o identificar vocablos de una misma raíz. La transmisión de las palabras por vía oral y auditiva crea permutaciones con el transcurso del tiempo, sin que deje de ser posible constatar y deducir su cercanía fonética. Una consonante puede ser sustituida por otra de articulación próxima. Tenemos el claro ejemplo de la P (bilabial sorda) convertible en B (bilabial sonora), de la D y la T, la K y la G, etc. Cada lengua tiene además su propio sistema fonemático. La lengua finlandesa no usa el fonema B y lo confunde con P, mientras que en el árabe es a la inversa. El "beso" y el "peso" serían la misma palabra para ambos, aun cuando el uno diría "peso" y el otro "beso".

Teniendo esto en cuenta, hay que aprender a identificar coincidencias semánticas a partir de proximidades fonéticas, sin dejar de saber distinguir también, a veces, significados dispares, a pesar de la coincidencia de sonidos. Se trata de vislumbrar el "aire de familia" de los vocablos, lo cual requiere suma atención y entrenamiento, pues no faltan derivaciones pedestres. La máxima latina "Necesitas caret lege" se entendió como "La necesidad tiene cara de hereje". Y es curioso el origen olvidado de la expresión "No hay tu tía", que significa "no hay remedio"[14].

La toponimia es un capítulo etimológico propio. El nombre de la ciudad de Cabra ha originado especulaciones, ya que, aunque el animal llamado "cabra" derive su nombre del latín "capra", existe una palabra árabe (*qabr*, de la que se deriva "macabro") que haría suponer la existencia de una tum-

13 Del tejido pasa a dar nombre al todo el escritorio, de ahí al que está sentado ante él, al grupo que dirige un asunto público (el buró) y, añadiéndole el sufijo "kratos" (poder) se convierte en un fenómeno social.

14 Se trata de un ungüento medicinal obtenido del óxido de cinc, denominado "tuthia" o "attutiya", que se deriva a su vez del árabe "attütiya". Por metáfora se usó el "remedio" para los problemas en general y no sólo para la enfermedad. Hoy día ya no se asocia en absoluto con la enfermedad.

ba célebre en ese lugar[15]. Sin embargo, el nombre romano de esa localidad era *Igabrum* (en turdetano *Licabrum*) y los naturales de ella se denominan "igabrenses". Lo cual aclara todo.

Los orígenes toponímicos deben descifrarse gracias a documentos históricos. Quizá sea difícil ver la conexión léxica entre la Hispalis romana y la Sevilla actual. Pero sabiendo que los musulmanes, en lugar de Hispalis decían Ishbilia, no es difícil vislumbrar la evolución toponímica. Más difícil es advertir la transformación de Constantinopla en Estambul, pues supone la compresión del largo nombre, suprimiendo fonemas iniciales. Como cuando los catalanes dicen "Sisco", en lugar de Francisco.

Lo esencial, como dije, no es seguir *rigurosamente* la transformación fonética, sino saber percibir el *aire de familia* semántico. La reflexión etimológica supone una eficaz gimnasia lingüística y mental que debe estimularse, no inhibirse.

ETIMOLOGÍA METAFÓRICA Y ETIMOLOGÍA METONÍMICA

La palabra, como toda herramienta de diferentes usos, no tiene un sentido permanente. Y el contexto de la oración influye también en la desviación del significado. La metáfora y la metonimia se hallan presentes en la etimología y su función es básica en la construcción de nuevas palabras. El creer que los tropos son un mero recurso poético y narrativo es como poner el carro delante de los bueyes. Un error que entorpece la comprensión del lenguaje.

La traslación de sentido que nos permite usar una palabra en contextos diferentes se sirve a menudo del recurso *metafórico*. Por ejemplo: cuando decimos que "estamos al *abrigo* de nuestra familia" o que "aquel suceso fue una *lección*". Pero no hay que perder de vista cuando el recurso usado para el traslado del sentido es la *metonimia*, no la *metáfora*.

San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, nos hace conscientes del desplazamiento sufrido por la palabra "ciudad" (*civitas*), que tiene su origen en la comunidad de los ciudadanos (*cives*), extendiendo metonímicamente su uso a la estructura física del lugar que habitan, con lo cual la *ciudad* denomina lo que propiamente es la *urbe* (del latín *urbs*, de donde procede "urbanismo"). Si se pregunta a alguien qué es una ciudad, piensa directamente en la piedra, es decir en las casas y las calles. Pero si a continuación se le dice que "toda la ciudad acudió a la fiesta", no se le ocurre pensar que son las casas las que fueron a bailar. Lo que hace posible el intercambio significativo entre "ciudad" y "urbe" no es la semejanza, sino la relación que existe entre los habitantes y el lugar de residencia. Habría sido más lógico designar a los ciudadanos como "urbanos", pues ellos habitan en la urbe, no la urbe en ellos.

La metáfora es más fácil de reconocer y ha sido considerada, desde Aristóteles, como el tropo por antonomasia. Pero la cenicienta del lenguaje es la metonimia, que generalmente se ignora o se le otorga un valor secundario. Tanto la una como la otra (y también la sinécdoque) suponen un desplazamiento semántico: o bien se trata de un traslado de sentido a otra palabra, o de una *ambigüedad* o traslado de sentido en una misma palabra[16]. Es necesario que ampliemos la significación de los tropos, en contra de la Retórica tradicional. Se trata de recursos semánticos, no de recursos meramente expresivos.

15 El Diccionario de Corominas, siguiendo a lingüistas franceses, asocia la palabra "macabro" a los Macabeos, sin tener idea de la etimología árabe.

16 Me tomo la libertad de considerar las ambigüedades de un mismo término como un fenómeno identificable con la metáfora y la metonimia aunque sea vista desde el lado opuesto.

La **metáfora** asocia comparativamente lo que se quiere decir con algo totalmente separado, por razones de *semejanza* (no sólo semejanza visual, como suele creerse, sino también auditiva o de otra índole). La **metonimia** asocia lo que quiere decirse a algo con lo que se halla en *relación directa*. A la asociación *real* que utiliza la metonimia, corresponde en la metáfora una asociación *mental*, meramente comparativa. La **sinécdoque** es también una asociación de carácter real entre algo que es parte de un todo y ese todo, o viceversa.

La metáfora suele ser ilustrativa y aclaradora. La metonimia, en cambio, puede inducirnos a mezclar o confundir una cosa con otra y a comernos el plato, en lugar de la sopa (metafóricamente hablando). Los desplazamientos metonímicos intervienen a me-nudo en la creación de nuevos términos y frases, haciendo que una misma palabra o expresión –por habitual proximidad local o sucesión temporal– desvíen su significado a otro uso. La metonimia –metafóricamente explicada– es comparable con lo que hace el ratero que nos obliga a mirar hacia otro lado, para robarnos la cartera.

Junto a abundantes metonimias inocuas e incluso chistosas (como la de "comerse un plato entero" o "coger el autobús") y otras necesarias (como decir "un puñado de almendras") hay una infinidad de ellas que contribuyen a la confusión y al engaño. El lenguaje político, publicitario y comercial está hoy día impregnado de desvíos semánticos engañosos que exigen atención, vigilando lo que hacemos con el lenguaje y lo que el lenguaje hace con nosotros. Un ejemplo inveterado es el de la "política" convertida en profesión.

La palabra *polis* estuvo asociada, en la antigua Grecia, al poder del *Basileus* y su re-cinto amurallado en la cumbre (*acro-polis*). Con el desplazamiento del poder al ágora o Plaza Mayor y el inicio del proceso democrático de la *isegoría* (la igualdad ciudadana en el ágora) vino metonímicamente a asociarse a la "ciudadanía", cuya actividad en común se denominó "política". "Políticos" eran en un principio todos los que gozaban de los derechos de ciudadanía. Hoy día ha venido ese atributo a reservarse para un grupo social dedicado, por elección, a tareas de gobierno. Solamente a Josep Borrell le he oído (en una entrevista televisada) reaccionar contra ese uso, aclarando que "políticos somos todos".

Otra desviación metonímica clásica de gran envergadura, por no decir "desvergadura", ha sido el uso de la palabra "economía", que, partiendo etimológicamente de lo que en griego suponía "administración de los recursos familiares materiales y humanos", ha venido a designar el manejo de dinero, que Aristóteles distinguía de la economía denominándolo "crematística". En estos días son más notorios que nunca los efectos nefas-tos de la concepción financiera y bancaria de la economía. La confusión del valor de uso con el valor de cambio, supone un desvío metonímico totalmente irracional, opuesto a lo que significó la palabra "economía". Una engañosa elucubración matemática (sostenida solamente por la creencia en común) ha sustituido a la conciencia social. Ya Aristóteles (inspirador de Carlos Marx) avisó del peligro de convertir la economía en asunto monetario, aludiendo jocosamente al dios Midas, que convertía en oro todo cuanto tocaba, y no podía ni comer.

No deja de ser revelador el hecho de que algo tan mencionado en nuestros días como el "mercado" traiga a la memoria a Mercurio (el Hermes romano), dios del comercio y de los ladrones....Y mensajero de los dioses (de ahí la "hermenéutica"), como si se intuyera la función engañosa de la futura propaganda comercial.

AL PRINCIPIO ERA EL "VERBO"

Aparte del desplazamiento semántico de una misma palabra, la tendencia a la sustantivación (y, por ende, a la personificación), es lo que yo denominaría una "metonimización morfológica" (pro-

piamente una sinécdoque[17]) del significado. El imperio del sustantivo estuvo en la antigüedad a la base de las mitologías que precedieron al entendimiento empírico de la realidad; no ya reificando, sino personificando todo: el Amor, la Justicia, el Mercado, que en la transición del *Mythos* al *Logos*, se convierten en nombres comunes con minúscula.

Nuestra realidad actual conserva su base mitológica. El dios Mercurio (el Mercado) es quien rige en estos momentos nuestra conducta social, con ayuda de intermediarios como el Dinero ("Poderoso caballero es don Dinero", que decía Quevedo) y de un tal Enrique, apellidado Cimiento, es decir: EnriqueCimiento.

Aristóteles nos puso también en guardia contra ese uso semántico (que es un *mito-...lógico*), cuando advertía que un médico no cura la Enfermedad, pues no atiende a la Salud del Hombre, sino que a quien cura es a este hombre que está enfermo[18].

Sin entrar en un análisis extenso de la metonimia morfológica, me limitaré a la dis-tinción entre el *sustantivo* y el *verbo*. Por hábito adquirido se presenta el sustantivo como la categoría fundamental de nuestra lengua. Si un maestro pide a sus alumnos que mencionen y enumeren palabras elegidas al azar, lo habitual es escuchar una retahíla de sustantivos. Una reflexión etimológica de la palabra "verbo" nos lleva de modo inmediato al latín, donde "verbum" significa sencillamente "palabra". El verbo es así la palabra por antonomasia. "Sustantivo" (*sub-stare*) apunta a algo aparentemente secundario, si bien lo entendemos como lo que otorga sentido y está "a la base de". Lo cierto es que no podemos normalmente expresar un pensamiento completo sin usar por lo menos un verbo. Basta incluso con una expresión verbal, sin sustantivo alguno (por ejemplo: "Está lloviendo").

El encumbramiento del sustantivo supone un *ontologismo* que nos hace concebir la realidad como un escenario de objetos fijos, con nombres a la manera de etiquetas. El verbo en cambio otorga una función y da vida a esa realidad que en absoluto se halla reducida a cosas, sino a cambios y usos prácticos. La realidad, que interpretamos *ontológicamente*, es de carácter *genealógico*, como se desprende de la concepción nietzscheana. La *naturaleza* (del latín *nascere*) y la *fysis* griega no designan lo que "está ahí", sino lo que nace o surge y se desarrolla. Nuestro diccionario de la Real Academia Española muestra copiosamente cómo el significado verbal se sustantiva metonímicamente. "Compra", por ejemplo, la define como "la *acción* y el *efecto* de comprar".

En ciertas lenguas primitivas (como la de los indios hopi) en lugar de decir "un hombre corre", dirían algo así como "un corredor hombrea". Maite Larrauri explica esto de un modo magistral:

> Para expresar la vida, para no aprisionarla, habría que pensar cambiando la frase "el niño deviene adulto" por "el devenir adulto de un niño", en la que hacemos sujeto a un predicado. O inventar un verbo que expresara dicha relación, como por ejemplo el verbo "adultear". No se puede hablar así, pero quizás sí se puede empezar a pensar así, pensar en un mundo en el que no hay árboles y casas y adultos y niños y hombres y mujeres y políticos y profesores, sino donde se "arbolea", se "casea", se "adultea", se "niñea", se "hombrea", se "mujerea", se "politiquea", se "profesorea". Lo importante es lo que está pasando. Ver siempre, siempre las cosas por el medio, por donde transitan, porque lo que transita es la vida, algo más fuerte que cualquiera de nosotros, más fuerte que los sujetos que somos. Lo importante no es si soy una mujer sino si yo

17 Se trata de abstracciones en las que el carácter general o colectivo se expresa en singular. Puede compararse con el principio de *identificación de la parte y el todo* que caracteriza al fenómeno de la *sinécdoque*.

18 ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 1097a 10-13.

> "mujereo" porque el movimiento de "mujerear" es uno de los movimientos vitales que puede avanzar a través de mí[19].

Lo que veo delante de mi cuando estoy sentado y escribiendo no es en sí una mesa, sino algo con lo cual yo "meseo". Y si digo que veo, por ejemplo, un micrófono, estoy mintiendo: jamás he visto un "micrófono". Lo que veo es algo que entiendo como tal. Si un hombre de otra época resucitara, verificaría lo que digo.

La *función* da sentido y hace inteligible lo que nos rodea. Con el lenguaje dejamos, sin embargo, que las palabras dictaminen excesivamente nuestra concepción de lo real. Lo valioso sería que fuera el pensamiento el que dirigiera conscientemente el lenguaje y no al revés.

Abundando en la diagnosis del uso del sustantivo no es cierto que la anteposición del artículo "el" o "la" lo performe como denominación singular y determinada, a diferencia de "un" o "una" que se califican de indeterminados. A no ser que se trate de un nombre propio ("La Plaza Mayor", por ejemplo). El artículo EL, sin complementos, no otorga singularidad ni determinación al sustantivo. "Un hombre", en cambio, señala a alguien determinado e individual, contradiciendo su clasificación como artículo indeterminado[20]. "El hombre" nos hace más bien recordar a las divinidades mitológicas de que hablábamos.

El lenguaje oficial cotidiano (y el que yo estoy usando en estos momentos) está plagado de entes abstractos: fantasmas semejantes a "El Coloso o el Pánico", pintado por Goya, o a otros que nos acosan hoy como "el Paro", "La Crisis", "el Desempleo", "la Carestía de la vida" (¿qué carestía y de qué vida?). Se trata del uso sospechoso de una pluralidad imprecisa en la que el "todos", ignora a "cada uno" (como insinuaba Aristóteles)[21], encerrándonos, a*sombra*dos y en*sombre*cidos, con la mirada fija, en la caverna platónica.

Vivimos en un mundo de ideas en el que lo general y abstracto es entendido como lo verdadero y real. Lo dado y presupuesto dirige nuestros conceptos y nuestro pensamiento, más que la experiencia adquirida. Viviendo como vivimos, en la cárcel del lenguaje, sólo podremos liberar nuestro conocimiento viéndonos y escuchándonos desde fuera de nosotros mismos: escapándonos de la cárcel del lenguaje, escalando su propio muro con ayuda de su propia sábana. No se trata de ver "más allá de sus narices", sino de ver su nariz, que es más difícil.

PENSAR EL PENSAMIENTO

Siendo consecuente con la consideración externa al pensamiento que planteo, he de reconocer, a estas alturas de mi crítica del uso del lenguaje, que todo lo que he dicho hasta ahora esta plagado justamente de las tergiversaciones a que estoy aludiendo. Y una revisión minuciosa pondría de manifiesto que no he podido decir nada sin recurrir constantemente a la metáfora y a la metonimia (indispensables, no solamente para el diseño de expresiones, sino para la elección de todas las palabras). Tampoco he podido eximirme de abstracciones generalizadoras, que criticaba como pertenecientes al Olimpo. A la base del pensamiento y del lenguaje está el mito, no el logos: un pensamiento y un lenguaje que tratan de adaptarse a la realidad y reflejarla, pero que no hacen sino crear ficciones, a nivel social e individual.

19 LARRAURI, M (2006). *Art. cit.* "El deseo", según Gilles Deleuze". Tandem, Valencia, 2000.

20 Clasificar a "un" y "una" como artículo "indeterminado" supone cometer una metonimia.

21 ARISTÓTELES. *Política*. 1261b – 16ff.

Sustantivos tan pretenciosos como el Conocimiento, la Ciencia, la Teoría, el Lenguaje son *ambigüedades metonímicas* en las que confundimos la elaboración de algo con el producto elaborado. Cuando hablamos de "la Ciencia" nos referimos tanto a la labor de los científicos como a la construcción sistemática que resulta de esa labor, compendiada en textos. No se trata de la naturaleza en sí, sino de la naturaleza en la mente, como señala Jesper Hoffmeyer.

No hay palabra más problemática en el pensamiento occidental que la palabra "teoría". Francois Jullien[22] nos hace saber que los chinos carecían de esa palabra en su vocabulario. Lo cual es una ventaja. Pues mientras que hemos conservado, a partir del griego, la dicotomía semántica equívoca de *Teoría* y *Práctica*, hemos mezclado en "Práctica" la realmente valiosa pareja aristotélica de *Praxis* y *Poiesis*. Si algo otorga valor a una "teoría" es el estar bien hecha y servir de orientación para lo que hacemos. "No hay nada más práctico que una buena teoría", decimos.

La *Praxis* en Aristóteles suponía un hábito o competencia operativa adquirida, que denominamos "obrar". Lo que en griego se denominaba *Poiesis* (cuyo uso se reduce a la palabra "poesía") significaba para Aristóteles "hacer algo concreto", mostrando así la habilidad adquirida o *Tekne*, diferente de la personalidad adquirida o *Fronesis*. La confusión entre el *hacer* y el *obrar* es lamentable. Adela Cortina citaba jocosamente (si no recuerdo mal) una ficticia inscripción funeraria que decía: "Aquí yace un cardenal que todo lo hizo fatal: cuando hizo el mal, lo hizo bien; cuando hizo el bien lo hizo mal". La expresión hispana "hacerlo bien" y "hacer el bien" ocultan la diferencia entre la *poiesis* (el "hacer" propiamente dicho) y un "obrar", que intenta traducir lo que la *Praxis* aristotélica suponía: el actuar. La primera conlleva el hábito de la *Tekne*, que supone competencia y destreza, y la segunda el de la *Fronesis*, que supone ética y discernimiento en el obrar. La habitual traducción al español de esos términos es equívoca y requeriría una exposición aparte.

DEL HOMO SAPIENS AL HOMO TECHNOLOGICUS

El animal social humano domina hasta cierto punto el PORQUÉ de sus acciones, en el ambiguo sentido de la palabra "porqué": conoce el *porqué* o causa previa, que le permite actuar, a sabiendas de *por qué* lo hace: la *finalidad* perseguida. Bebemos agua *porque* tenemos sed y *porque* el agua la apaga.

Instrumentalidad y socialidad humana se conjugan. Pues aprendemos unos de otros, el uso consciente de los instrumentos. Podríamos decir que somos incluso instrumentos mutuos, que es lo que caracteriza a una sociedad humana.

La dependencia instrumental del ser humano comienza inconscientemente, en su organismo corpóreo. "Órgano" es sinónimo de "instrumento" y sirve a una función. Pero entre los órganos corporales el órgano más humanamente imprescindible es el cerebro, cuya función es el conocimiento y el LOGOS, que se exteriorizan mediante el lenguaje.

Partiendo de una biología orgánica básica inconsciente, el ser humano se va haciendo consciente de la función y del uso de sus órganos vitales: es decir de los dos porqués –causal y final– de su fisiología. Eso le hace dueño de su cuerpo y le permite desarrollar su actividad vital, cada vez con mayor amplitud, perfección y efectividad. El estudio de la fisiología y la medicina nos permitió entender cómo están constituidos y cómo funcionan los órganos corporales. Pero los órganos de los que somos más inmediatamente conscientes son los órganos sensoriales, que nos ponen en contacto con el exterior.

22 JULLIEN F (1999). *Tratado de la eficacia*, Editorial Siruela, España.

En filosofía de la conciencia se ha otorgado a la *visión* una importancia superior a la de otros sentidos, incluso convirtiendo su nombre en metáfora del conocimiento y en origen de la palabra "idea" (*uideo*). Sin embargo, el oído es de mayor importancia que la visión para el desarrollo de la competencia cognitiva a través del lenguaje. Es frecuente hablar de "visiones de futuro", pero nunca de "melodías de futuro". Pero además del oído, un elemento ineludible del conocimiento y de la acción física es la *mano*. Es indudable que la mano reconoce tanto o más del entorno físico que el ojo. La mano humana se ha desarrollado durante siglos, adquiriendo técnicas y habilidades, imprescindibles para la convivencia en una sociedad avanzada. Sin embargo, el instrumento que otorga al *homo* su superioridad en el reino animal, permitiéndole (para bien y para mal) transformar radicalmente el orden natural y originar un entorno sociocultural, es el lenguaje articulado: un medio de expresión y comunicación que supera a los gestos y origina esa combinación de *ratio et oratio*, constitutiva de la capacidad discursiva, de la que hablara Cicerón.

La raíz RT (esas dos consonantes tan sonoras, articuladas en la punta de la lengua) dio origen en la fuente indogermánica de nuestro idioma, a palabras que hacen referencia a la acción de hablar. De ahí viene la palabra "retórica" y también el *Word* inglés, el *Worte* alemán y el *ord* nórdico. Nietzsche dice con razón que la "retórica" no es otra cosa que el lenguaje. Y así es. Primero *descubrimos* un fenómeno y –reflexionando sobre él– *inventamos* una teoría y un arte o técnica para tratarlo. Así se desarrolla el conocimiento y el uso instrumental de algo. Descubierta la existencia del lenguaje (es decir de la "retórica") se inventó una ciencia y un arte que metonímicamente recibió también el nombre de "retórica". Es necesario distinguir lo que hacemos al hablar del estudio consciente y sistemático de ello. Pues la confusión terminológica ha conducido al desprecio de la Retórica como materia de estudio, siendo ésta fundamental para entender bien la sociedad humana.

La instrumentalidad de la cultura humana se transmite social y temporalmente, por encima del dominio individual. La complejidad y multiplicidad de nuevos instrumentos y la transformación constante de la naturaleza en cultura superan los límites de nuestra competencia personal. La especialización de tareas hace que nadie llegue a dominar más que un número limitado de herramientas, viéndose obligado, para su uso, a confiar en el conocimiento y consejo de otros. Utilidad y dependencia se conjugan. Lo que en un comienzo es una *técnica*, que nos permite el dominio más o menos personal de algunas herramientas sencillas, con el tiempo se convierte en una *tecnología,* de dominio obligadamente colectivo. El "cada uno" desaparece y caemos unos *en manos de* otros. Esa dependencia se ha acentuado aceleradamente en los últimos decenios. Con la excusa de facilitarnos las tareas, las complicamos cada vez más, transformando radicalmente las condiciones de nuestra convivencia. No creo que ninguna generación humana haya experimentado tantos cambios instrumentales como la nuestra. Apenas hemos aprendido a manejar una herramienta cuando nos la cambian. Vivimos en una cultura inestable, que nunca está satisfecha con nada.

Cuando Walter Ong, analizando la evolución del uso de la lengua, definió a la escritura como la *tecnologización de la palabra*[23], no tenía todavía idea del caos tecnológico que nos esperaba. Hoy día se están externalizando tecnológicamente el conocimiento y la memoria de tal manera que nadie puede eximirse de la total dependencia de esa maquinaria externa cada vez más complicada. Las traducciones están hoy ya en manos de aparatos y robots que suplen cada vez más nuestra actividad y nuestro pensamiento. Ya no hay por qué guardar nada en la memoria, sino buscarlo "cayendo en la red". La nanotécnica está buscando el modo de incrustar un chips en el cerebro que sustituya a la memoria.

23 ONG, WJ (1987). *Op. cit.*

Todo esto se quiere considerar como un avance y una liberación, pero se trata de todo lo contrario. Quiere verse una ventaja en el aumento de datos y fuentes informativas, como si las limitaciones funcionales de la vida individual no existieran. La idea de la renuncia a la privacidad en aras de un Leviathan colectivo se impone de un modo subrepticio.

Neil Postman –autor de la obra titulada "Tecnópolis"[24]– explica la transición de técnica a tecnología diciendo que la técnica y las herramientas resuelven determinados problemas y cumplen funciones previstas, mientras que la tecnología transforma las estructuras de nuestro hábito de pensar. Hacemos algo con las herramientas, mientras que la tecnología hace algo con nosotros. Una sociedad más leviatánica no cabe. La profecía de Orwell se hace cada vez más verosímil.

LA RETÓRICA COMO AUTOVIGILANCIA

No quiero cerrar mi exposición sin apuntar que siendo el pensamiento, articulado con la palabra (*ratio et oratio*), el instrumento esencial humano, lo único que nos permitiría un autodominio sería el poder contemplar y manejar el lenguaje desde fuera de él. Esa comprensión de lo que hacemos con el lenguaje y lo que el lenguaje hace con nosotros es la labor propia de lo que se denomina Retórica, que no es en absoluto el arte de convencer y de manipular a que lo reducen los *coachers* y sofistas modernos. La Retórica es, como dije, la "funda mental" de una auténtica gnoseología o teoría del "conocer" (deshaciendo la ambigüedad metonímica de la palabra "conocimiento"[25]) y dejando de obedecer a ciegas *lo conocido* o nombrado por otros. Así lo entendió la psicología y el psicoanálisis, sin que tampoco lograran su objetivo, por esa costumbre de substantivarlo todo, haciendo del concepto una mera sombra del significante, cuando lo requerido es el arte de concebir la realidad y el mismo pensamiento.

24 POSTMANS, N (1992). *Technopoly*. Trad. Cast., de Vicente Campos: *Tecnópolis: La rendición de la cultura a la tecnología"*. Galaxia, Gutenberg, 1994.

25 "Conocimiento: Acción y efecto del conocer" (Diccionario de la Real Academia Española), es preciso y urgente distinguirlas.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 53 - 64
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical

Following the Track of Events: Between the Zone of Non-Being and Radical Absence

Alejandro De OTO y Leticia KATZER
INCIHUSA, CCT MENDOZA, CONICET, Argentina.

RESUMEN

Sostenemos en este trabajo que el acontecimiento es una dimensión central de las reflexiones epistemológicas y filosóficas actuales. Nuestro intento es producir una reflexión crítica sobre el mismo a partir de dos espacios cruciales del pensamiento contemporáneo: la "zona del no ser" de Frantz Fanon y la "ausencia radical" de Jacques Derrida. Distinguimos la noción de fantasma de la de espectro para discutir los modos en que un pensamiento ontológico y representacional, al que describimos como fantasmal, entra en conflicto con otro, diseminado y no ontológico, al que denominamos espectral. Hacemos eso tratando de volver complejas las tramas de un pensamiento emancipador.
Palabras clave: Fanon, Derrida, acontecimiento, representación.

ABSTRACT

In this paper, it is argued that the event is a central dimension of current philosophical and epistemological reflections. The aim is to produce a critical reflection about it seen from two crucial areas of contemporary thought: Frantz Fanon´s "zone of non-being" and Derrida´s "radical absence." The notion of phantom is distinguished from that of specter in order to discuss the ways that an ontological and representational thought, described as ghostly, conflicts with another, disseminated and non- ontological, which the study calls spectral. This distinction is made in an attempt to render the events of emancipatory thought more complex.
Keywords: Fanon, Derrida, event, representation.

Recibido: 22-01-2014 ✦ Aceptado: 26-04-2014

EL ESPACIO DEL PROBLEMA

En el tono y en la fibra de muchos discursos filosóficos circula con notable vigencia el acontecimiento. Su recorte, su descripción y analítica siempre conlleva consideraciones que lo exceden, sea en los términos de una epistemología, sea en los términos de una metodología. En estas notas quisiéramos reflexionar sobre el acontecimiento desde dimensiones espectrales, es decir, desde las zonas en las que las certidumbres descriptivas dejan de homologar el nombrar, el acto nominativo, con una naturaleza intrínseca del concepto. Es claro entonces que desde la partida la condición para pensar el acontecimiento no puede ni debe ser representacional, no puede ni debe transmutarse el término en un símil de lo sensible o de lo real.

Por el contrario, el acontecimiento, en tanto que evento, en tanto que ocurrencia y en tanto que descriptor y marca, sería, antes que nada, un indicio de otras dimensiones latentes pero no representadas en el lenguaje. Aquí el primer problema: hacer hablar a un concepto como si fuera el campo completo de un dominio en el terreno de la experiencia y de la historia. Y más aún, hacer que deje de hacer tal cosa en nombre de un principio no representacional. La respuesta a ese problema podría empezar por renunciar al principio organizador, como lo sabemos desde la arqueología del saber. Sin embargo, es una petición de principios la que organiza la emergencia del acontecimiento, aunque se trabaje para ello en el nivel más estricto de la descripción, la cual, por otra parte, no dejaría hacer mayormente otra cosa que no fuera concentrarse en lo morfológico y en el arreglo de series. Segundo problema: describir en términos morfológicos el acontecimiento conlleva confiar en las formas, asumir en gran parte como natural el fondo sobre el que se recorta, aquello que lo especifica y lo singulariza. Y entonces, por una vía no pensada para ello estamos de nuevo en el espacio estriado por la representación que si no actúa sobre el mismo acontecimiento, en tanto no le reclama dar cuenta de nada, lo presupone como singularidad en un fondo o contexto ya definido.

Un problema concreto se pone en acto en el acontecimiento -sea que lo entendamos como cruce de series, como singularidad histórica no mediada por la historiografía, como fenómeno natural independiente del lenguaje, etc.- y es el punto de sutura, la trama tensa que anuda su despliegue en su expresión y no-expresión, en términos de configuraciones, mecanismos, técnicas y efectos. En ese nivel, importa poco si se habla en nombre de la objetividad de la historia o de la configuración de series, porque lo que se trama es una inteligibilidad, la cual disputamos en su configuración. Es decir, el marco conceptual en el que se expresa y la lengua en la que se articula es un contexto de inteligibilidad que requiere si no todas las veces, la mayor parte, habitar un dominio discursivo reconocido y reconocible vías las prácticas habituales en las que operan las relaciones sociales, entre las cuales se describen e incluyen, las prácticas del saber y de producción del conocimiento.

Así entonces, dos interrogantes centrales delimitan el itinerario de las reflexiones que siguen: ¿Es que el significante "acontecimiento" expresa un contenido identificable, un sentido determinado como una totalidad descriptible? ¿Es seguro que a dicha palabra corresponda un concepto unívoco, único, rigurosamente dominable? Estimulado por espectros y diseminaciones fanonianos y derridianos, el viaje teórico de la presente escritura se pliega y repliega sobre una idea central: el acontecimiento es irreductible a pura presencia como lo es la temporalidad a la actualidad presente, del mismo modo que es irreductible la actualidad de un suceso y "su" contexto a pura presencia disponible.

El acontecimiento, en términos lacónicos se trama en al menos tres instancias, una configuracional, una discursiva y otra no-discursiva. En la primera se manifiesta el problema metodológico y epistémico de su estatuto; en la segunda, la dimensión en la que se vuelve pensable; y en la tercera, el reenvío a la dimensión de la irrepresentabilidad, de lo que se vivencia, pero que no hace presencia ni se configura discursivamente. Es el acontecimiento es sus repliegues, en sus efectos de secreto, en su espectralidad.

Se puede dirimir a la par el problema de si un acontecimiento es un evento o un hecho, pero lo que no puede dejar de decirse es que su dimensión central es la significación. Allí la cronología o, mejor dicho, la temporalidad deviene en un factor fundamental. Por ejemplo, en la historiografía metódica (positivista) el engarce entre acontecimientos singulares históricos estaba dado por la cronología, por la serie exterior a los acontecimientos mismos, que expresaba la secuencia lineal contra la que se levanta toda la práctica historiográfica de los *Annales,* por ejemplo –y de casi todas las corrientes historiográficas–, de la segunda mitad de siglo XX, y como lo hace la etnografía y la praxis etnográfica en la primera mitad de dicho siglo. El punto interesante para esta discusión era que la cronología otorgaba un principio de inteligibilidad y de articulación en un sistema de significación relativamente acotado hacia el pasado y enormemente potenciado hacia el futuro. Los acontecimientos históricos como eventos cruciales de una significación por el rasgo mismo que los describía como singulares, únicos e irrepetibles venían poco "cargados" de pasado pero proyectaban mucho futuro en la regla de las causalidades.

Del mismo modo y en la misma trama emergen y se erigen las etnografías que, si bien definidas en su procedencia por oposición a la historia, su referencia última es la noción metafísica de un *puro ser sin devenir*[1] –la indianidad/primitividad– y de una actualidad, un corte temporal de ese ser como pura presencia. Así, durante largo tiempo los etnógrafos se han complacido en realizar y citar registros de las inscripciones espaciales/corporales, materiales y simbólicas, de una temporalidad abstracta, universal, anacrónica. Todo un inventario de propiedades y pertenencias "disponible" desde el que se clasificaba y ubicaba a los cuerpos, vivos y muertos, en tipos previamente definidos como expresión de un tiempo absoluto, pre-fijado. La etnografía nacía delimitando su campo de estudio como el mapeo del presente de una temporalidad ontologizada en espacios humanos particulares. Sólo y acosta de esta negación del devenir, fue y pudo ser jerárquicamente organizada la corporalidad colonial, siendo dual, sustancial y oposicionalmente territorializada entre blancos y negros, blancos e indios, civilizados y bárbaros, modernos y primitivos/salvajes, colonizadores y colonizados.

Si nos saltamos a una esfera configuracional de los acontecimientos, como la piensa Foucault en la *Arqueología del saber*[2], o como lo piensan críticamente Deleuze y Guattari[3], en términos de un acontecimiento en el proceso de construir conceptos por el filósofo (derivado o solidario con las tramas, series y demás), o incluso si lo pensamos en los términos de una marca o huella, la temporalidad se vuelve compleja y ya no puede pensarse en términos lineales sino diferenciales, con sincronías y diacronías entre series y dentro de ellas. Ahora bien, un paso a una temporalidad compleja (en oposición a la secuencia causa-efecto-causa) supone también un dominio discursivo otro porque el tipo de conexión o vínculos que producen los acontecimientos, y los acontecimientos en tanto tales, adquieren, para decirlo rápido, otra naturaleza. Es decir, requiere de una inteligibilidad temporal y, ahora sí, espacial/cultural otra.

En las dimensiones del lenguaje es posible inferir modos de acontecimientos que no son contra-fácticos en tanto revelen una posibilidad. Por ejemplo, las inferencias que se pueden hacer a partir del hecho de que determinados acontecimientos no acontezcan. La falta de lluvia produce sequía

1 Aludimos aquí a la fórmula deleuzeana en la lectura de ŽIŽEK, S. (2007). "Deleuze", in: GIORGI. G & RODRIGUEZ, F (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida.* Paidós, Buenos Aires, p. 151.

2 FOUCAULT, M (2003) [1969]. *La Arqueología del saber.* Trad. cast. A. Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires.

3 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2011) [1991]. *¿Qué es la filosofía?* Trad. cast. Thomas Kauf. Editorial Anagrama, Barcelona.

y la falta de lluvia es un acontecimiento en la medida en que la significación está dada por la necesidad de la humedad para los cultivos. La "falta" de lluvia se siente, se vivencia. Es decir, una práctica de la existencia concreta pero que en el lenguaje se expresa (fácticamente) como acontecimiento a pesar de su no ocurrencia (fáctica). Esa instancia deriva al acontecimiento como algo que se trama de manera trascendental dado que lo factual (sea que pase o no pase) no es más que indicio de una trascendentalidad del acontecimiento. El lenguaje en general tiende a estas ontologías para dirimir el acontecimiento o darle lugar en él. Muy distinto es el pensamiento contrafactual que hace preguntas por una proyección otra, como si los acontecimientos fueran otros o fueran significados de otro modo. En ese orden, el contrafactual, profundamente habitado por los dualismos de los que se supone nos evadimos cuando pensamos en términos de series y configuraciones se genera también una tensión entre lo que podríamos llamar niveles fantasmáticos y espectrales[4] del acontecimiento. Pero de todas formas esto no es un privilegio de una perspectiva contrafactual.

Ahora bien, con todo esto se introduce otra dimensión que se vincula con la definición de lo fáctico por la presencia y se refiere a lo que no-sucede, a la falta, la deuda, la interdicción, como un hecho que no es expresado fácticamente en el lenguaje, que no es producido como acontecimiento en el relato histórico. Es preciso anotar aquí que no tratamos de pensar "contra", "con", "en el interior de" o "en", todos conectores semánticos que despliegan y transportan un cálculo de secreto ontologizante. La exploración se inscribe en una axiomática muy diferente. El lugar desde el que proponemos nuestra reflexión no es el de la resistencia, el de la demanda, más bien es un otro-lugar, el lugar del espectro, de lo que abre al pensamiento de lo que viene, adviene, y deviene en su ausencia, en su falta, en su calidad de no-hecho presente. Explorar las esferas fantasmáticas y espectrales del acontecimiento implica adentrarse en los anudamientos que producen las tensiones entre presencia y representación, intención y deseo, conciencia/voluntad e inconsciente, decisión/indecibilidad. Ahí mismo, "entre" las oposiciones desde la cuales se construyen y se piensan pensables los acontecimientos, "entre" las regionalizaciones ontológicas se inscribe la posibilidad de nuestra exploración.

Por ello estas páginas habitan esa tensión, la recorren, la hacen morada, siguiendo el itinerario por las sendas, bordes, huecos, irregularidades del territorio estriado: habitar la tensión entre la *ipseidad* fantasmática y la espectralidad secreta es situarse en la corporalidad de la vivencia, en la huella, en el resto, en sus efectos de poder-secreto. Porque el resto es marca, marca como efecto de lo que sucede como de lo que no-sucede, la marca que deja la estría y, al mismo tiempo, la marca de lo que no hace presencia, la marca de la misma búsqueda, de lo deseable, lo que resta a suceder, en el ámbito del deseo, sin el cual a la vez no hay acontecimiento posible. En uno u otro reverso, lo que hay de resto en el acontecimiento, lo que hay de no-acontecimental es lo que no se deja ver-representar, lo que no se inscribe en la espacialidad estriada, en el suceso producido por voluntad, conciencia y decisión soberana de un sujeto.

Cada acontecimiento se halla habitado por otros, otros que lo constituyen y lo exceden a la vez, que sobrepasan sus bordes, espaciales y temporales. Su singularidad, lo repetimos, no reside en la *ipseidad*, en el dominio de sí o en su pura presencia. En un punto el acontecimiento es una invi-

4 Esta es una distinción que trabajamos en un artículo titulado "Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)" que se encuentra en evaluación. En ese texto pretendemos identificar dos conceptos en la relación sujeto/alteridad: "fantasma" y "espectro" para repensar el papel que desempeña la ontología en las políticas moderno/coloniales. Afirmamos allí que las formulaciones fantasmáticas acechan en la colonialidad. Discutimos a partir de ejemplos de la escritura etnográfica y la escritura fanoniana anticolonial en diálogo con textos de Derrida. La apuesta teórica es que la espectrología en ciernes abre una nueva perspectiva para leer las relaciones interculturales en el mundo moderno en clave de conflicto y de agencia. KATZER, L. & DE OTO, A. (2013). "Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)". En evaluación.

tación a la revisión epistemológica porque invita a habitar su tensión entre lo fantasmático y lo espectral y conduce una exploración por fuera de la axiomática de la presencia, de la propiedad y de la pureza en todos sus despliegues categoriales. Es decir, cercando, atravesando, desenterrando en su irreductibilidad, todo lo que hay de alteridad, todo lo que no lo hace ser una Singularidad Una.

El lugar de la espectralidad acontecimental es el espacio de la ausencia-presencia, de la indecibilidad, de la no intencionalidad, de la indecisión. Es el secreto mismo como acontecimiento. Y el secreto, como irrupción imprevisible de lo otro, atraviesa, disloca, descentra y contamina lo que de manera constreñida llamamos temporalidad. El concepto de acontecimiento y temporalidad como pura presencia no es más que una ficción fantasmática que, en el afán de ordenar analíticamente la espacialidad humana, fragmenta, atomiza, individualiza y totaliza tramas de vida/poder. La falta, la deuda, lo que no sucede, sea por interdicción, por suspensión, por postergación, por técnica o praxis de secreto, es acontecimiento, es historia. El no-suceso, en su huella, en su secreto atestigua acontecimentalidad. Porque la falta misma en su irreductibilidad ontológica es acontecimiento.

El núcleo del problema se sitúa nuevamente en la sospecha extendida acerca de cuáles son las opciones concretas con las que se cuenta si dejamos de pensar en términos acontecimentales. En primer lugar aparecen dos problemas inmediatos. Por un lado, el problema de la significación debe reconfigurarse. No es posible sostener al acontecimento como una suerte de nudo significante. Por otro, el tipo de mundo, o para decirlo más claro, la trama de la representación se pone en cuestión. El acontecimiento se muestra como algo fútil. De todos modos el problema persistente es que aún en la opción que mina las bases de este modo de pensar se estabiliza la función del acontecimiento como organizador de una episteme porque se lo propone, la mayoría de las veces, como el articulador de lo que tiene expresión en el lenguaje (en general) y en el conocimiento (como lenguaje particular). En esa dimensión nada escaparía de su dominio, o si eso pasa, no sería objeto del conocimiento. No se trata, claro está, pensando en el acontecimiento en tanto que concepto que articula el filósofo, que no haya nada pensable más allá de él sino que no haya nada pensable de otro modo que el de él. Esa pequeña diferencia constituye, creemos, el núcleo de nuestra interrogación en este trabajo. El esfuerzo se halla puesto precisamente en las búsquedas por tramas-otras que posibiliten pensar vivencias, experiencias que el modo lógico de lo que Derrida ha llamado la metafísica de la presencia[5], de la propiedad y la pureza no hace posible pensar y aniquila. O lo que en un ambiente marcado por otras vivencias Fanon ha llamado la *zona (no) del ser*[6]. Se trata de explorar más allá y de otro-modo-de-sí, de la singularidad del acontecimiento, en una pulsión-pasión por reconocer todo su potencial, su irreductibilidad a pura presencia. Si se pone el foco en el modo de conocer que propone el acontecimiento (una figura por otra parte muy centrada en cierta egopolítica del conocimiento, en tanto resalta todo aquello que lo describe en su singularidad) incluso la naturaleza de lo no acontecimental se tiñe de su lógica.

Hay un buen momento para reflexionar sobre este problema, el del acontecimiento y los otros, en los cruces del pensamiento fanoniano y derridiano. Llamaremos ese momento "la zona del no ser" (Fanon) y, alternativamente, "ausencia radical" (Derrida). Ceñido a una discusión sobre la alienación en el colonialismo Fanon aborda de entrada en *Piel negra, máscaras blancas*, lo que él llama las mis-

5 DERRIDA, J (1967) *De la Grammatologie*. Minuit, Paris, p. 38. (Traducción nuestra). Con dicha fórmula Derrida describe la episteme occidental en tanto trama de ontologización de la vida como lógica que reúne la identidad en la trascendentalidad del logos y la representación.

6 FANON, F (1974) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas.* Trad., cast. G. Charquero y Anita Larrea, Schapire Editor, Buenos Aires, p. 14.

tificaciones que están en juego en cosas como el mundo negro y el mundo blanco. En ese texto, único por distintas razones, lleva a cabo una tarea de desmonte de las asunciones que el colonialismo ha articulado sobre los cuerpos y en las representaciones que hablan de él. Cuando le toca el turno a la explicación acerca de lo que podría llamarse la naturaleza histórica (y no hay ningún oxímoron en juego aquí) del colonialismo, la primera dimensión que resulta evidente en la escritura de Fanon es que todas las demandas interpuestas por el discurso colonial frente a los colonizados[7] son aquellas que funcionan en exceso al tomar contacto con las posibilidades reales y biológicas de aceptarlas como dimensiones posibles de la existencia colonial. Es decir, las demandas civilizatorias, generalmente no expresadas en ese registro sino en el de la primacía de una racionalidad política y una narrativa cultural, se enmarañan en los cuerpos coloniales porque esos cuerpos son, al mismo tiempo, el lugar favorito de una corpopolítica rectificadora que los describe como cuerpos incompletos, degenerados, privados del privilegio de una organización racional, etc. En ese punto, Fanon detecta que el registro de la representación, y sucedáneos como la ontología de la identidad, poco tienen para decir sobre la política y sobre los cuerpos en la política. El registro fanoniano se hunde en ese espacio como si fuera un viaje de descenso a los infiernos, y esa es la razón por la que muchos leen esos pasajes como un intento de resurgimiento antes bien que como una epistemología, pero ante todo es un viaje forzado para escapar de las tramas de la representación y del dualismo mortífero en el que organiza la corporalidad colonial, entre blancos y negros, o diríamos también, entre blancos e indios, entre civilizados y bárbaros, entre modernos y primitivos/salvajes, entre colonizadores y colonizados, etc.

La *zona del no ser*, que interrumpe de entrada toda tentación ontológica, en realidad funciona como un espacio epistémico político de reaseguros frente a las formas fantasmales de la identidad de los conceptos, como por ejemplo, el de acontecimiento como pura presencia. En ningún caso la *zona del no ser* es sinónimo de desposesión o disminución de la agencia de los colonizados, aunque su figura retórica empuje inadvertidamente hacia ese costado. Se trata, de una zona en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento, y de la categoría en tanto que representación. La *zona del no ser* puede entenderse en la descripción fanoniana como la menos favorecida de ambas, la más perjudicada de la relación moderno-colonial, siempre y cuando esa sea la lectura de un dualismo del que no se puede escapar.

En cierto sentido, la traducción de esas *zonas del no ser* a dimensiones sociológicas no hace sino reinscribir una fantasmática de la experiencia, en el sentido de estabilizarla en articulaciones conceptuales y nominativas concretas, incluso dentro de la propia circulación del universo descolonial la *zona del no ser* fanoniana aparece inscripta o delimitada por dimensiones como la línea de color (W.E.B. DuBois) y el pensamiento abismal (Boaventura de Sousa Santos), por ejemplo, aunque

7 Utilizamos el registro de Fanon, la distinción entre colonizadores y colonizados aunque sabemos que ella supone una alta integración categorial de la que sospechamos. No obstante, las dimensiones que ambas categorías tienen en la escritura de Fanon son complejas y heterogéneas. En cierto sentido, además de descriptores de los procesos de fosilización de las prácticas sociales en el colonialismo, funcionan como personajes conceptuales útiles para explicar los modos en que se expresan los dualismos y las oposiciones en el régimen colonial. Al mismo tiempo, son figuras clave del proceso heterogéneo de las energías sociales, culturales e históricas que representa para Fanon el proceso descolonizador. Para ver un uso extenso de ambas categorías: FANON, F (1994) [1961]. *Los condenados de la tierra*. Trad. cast. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México.

se reconozca la heterogeneidad que en hay en su interior. El ensayo reciente de Ramón Grosfoguel[8], se incluye en esa saga[9]. No rehuimos encontrarnos con el pensamiento descolonial en la *zona del no ser*, lejos de ello estamos, pero más allá de las disposiciones conceptuales que se pueden llevar a cabo, la *zona del no ser* fanoniana es un lugar mínimo de experiencia de la política y de la epistemología del que no se puede salir a fuerza de decir que es heterogénea luego de reproducir los hábitos del dualismo. Por el contrario, el ejemplo fanoniano tiene otra potencia, además de las dimensiones heurísticas que inaugura en términos conceptuales, y es que sospecha de un más allá que la modernidad, de un más allá de la colonialidad, latente en la operación más opresiva, la que designa, precisamente, un espacio de las existencias como carente de ontología. Fanon sospecha que en la negativa al destino, a lo destinal, (hay un solo destino. Y es blanco)[10] emergen espectralidades para las cuales no hay dominio discursivo disponible, no hay palabras de ningún vocabulario a mano, pero que al mismo tiempo, cualquier viaje emancipador debe iniciarse allí.

En tal sentido, la ausencia y lo irrealizable de la ontología para el colonizado funge como una señal de que hay un viaje posible hacia la espectralidad que designa el tándem (no la dualidad) del acontecimiento/no acontecimiento. Lo que emerge de las grietas de la dominación es un acto de poder que brota tanto en el seno de las impresiones corporales que deja el colonialismo y su axiomática de la apropiación, como en la articulación con los intersticios de la colonialidad, más allá de su lógica y régimen de saber-poder. En ese sentido la *zona del no ser* es un no-estado y una prospectiva que, una lectura pausada de Frantz Fanon, puede ayudar a imaginar. Lo que importa, entonces, es señalar que la *zona del no ser*, tan crucial en la poética y la política anticolonial fanoniana, se despliega como el espacio donde la política se acuña y donde un pensar de otro modo que la modernidad colonialidad inicia su articulación histórica.

La grieta de la que hablamos se llama colonialismo. En ella misma, en tanto que lugar de emergencia de historias intelectuales y políticas; en esa misma posibilidad de lenguajes y vivencias comunes específicas de la trama social y política colonial, Derrida nos invita a pensar más allá del control escénico, más allá de los sistemas de interpretación, más allá de las formaciones discursivas y lógicas de la propiedad. Porque sabemos, el control escénico, en la economía de la *ipseidad* no es más –y todo a la vez– que una operación fantasmática con efectos de poder bien precisos, como se registra en la homologación y aniquilamiento del diferente. En realidad el carácter de irrupción, de

8 GROSFOGUEL, R (2012). "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, nº 16, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 79-102. Hay un antecedente esta discusión en GROSFOGUEL, R. (2009), "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", in: FANON, F (2009). *Op. cit.,* pp. 261-284.

9 Además del trabajo de Ramón Grosfoguel hay otro antecedente importante en el tratamiento de la *zona del no ser* por parte de Lewis Gordon. Este autor se enfoca en términos culturales y filosóficos sobre la *zona del no* ser señalando que Fanon luchó contra la razón moderna y en esa lucha, la dimensión más importante, era la tendencia de la cultura europea a ontologizar sus visiones de sí misma, principalmente en términos filosóficos. Así entonces, la racionalización del pensamiento occidental condujo a una teodicea de la cultura occidental abarcando todos los aspectos de la existencia, donde cualquier desajuste con esa idea era experimentado como una falla, como una incompletitud vivida como una fuente de angustia y muchas veces de negación social. En ese espacio son interpeladas las personas de color que intentan vivir la teodicea en buena fe y ven que nunca alcanzan los estándares requeridos. Gordon marca que la contradicción aparece por la demanda impuesta sobre las personas de color de que acepten los contenidos de la civilización occidental sin ser seres "críticos". GORDON, L. (2005): "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday*". The C.L.R. James Journal*, Año: 11, nº1, Caribbean Philosophical Associaton, pp. 1–43, p. 1. Hay traducción al español: GORDON, L. (2009). "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon", in FANON, F. (2009). *Op. cit.,* pp. 217-260.

10 FANON, F (1974) [1952], *Op. cit.,* p. 16.

advenimiento de lo que acontece excede la voluntad, la pulsión del *ipsis*, la conciencia y la voluntad soberana de decisión; excede las reglas de hospitalidad. En el seno de un léxico y horizonte semántico tal no pueden no irrumpir los espectros derridianos con todo su potencial vital y político acerca de la interrogación sobre la ausencia. En este léxico, la *Ausencia*, lejos de presentarse como un concepto polisémico estalla semánticamente y se disemina referenciando dos procesos: 1) suceden cosas más allá de los sujetos enunciativos-representantes, más allá de la presencia de los sujetos empíricamente determinados que en un contexto dado los produjeron, es decir, el acontecimiento no se reduce a lo que produce el sujeto enunciativo-responsable-consciente-representativo; mas bien se generan desprendimientos y se producen efectos que exceden su presencia y la actualidad presente de su querer-decir-hacer; 2) la *Ausencia* es una ruptura real de la presencia en tanto no es modificación/reparación de la presencia en la representación, en el sentido de suplir la presencia en la representación, que supone la ausencia del objeto en la percepción presente, como lugar fundante del signo, la memoria y la imaginación. Es decir, la *Ausencia* sería, antes que nada, *ausencia radical*[11] en tanto no es modificación ontológica de la presencia. Es imposible de localizar por completo, en varios modos es inaccesible porque no está disponible para la percepción en términos ontológicos como la ausencia radical de un sujeto, un suceso, un contexto empíricamente determinable. Lo decimos: leemos la misma complejidad y problemática entre la *zona del no ser* y la ausencia radical, pensadas y tramadas en la compleja relación de modernidad y colonialidad.

Nos interesa pensar el acontecimiento en la tensión entre la escenografía fantasmal que remite a inscripciones de presencia y ontologías conceptuales (en suma, configuraciones, mecanismos, técnicas y efectos de poder) y las dimensiones espectrales de todo aquello que, sospechamos, no entra en la representación, que no se aloja en ella, pero deja huella en los controles escénicos y más allá de ella, más allá de sus bordes. La *zona del no ser* es, precisamente, una zona definida por una ausencia radical que expone, sin embargo, toda la política emancipatoria. En el sentido de Derrida queremos amigarnos con la espectralidad de lo extranjero, de la lejanía, de la no pertenencia, del no ser. Todas ellas espectralidades que han atestiguado muy bien, discursiva y secretamente, que la representación soberana no es más que la anulación de las posibilidades otras de ser. Porque de lo que se trata, digámoslo, es de ser de otro modo que la modernidad y de la colonialidad.

LA ESPECTRALIDAD DEL ACONTECIMIENTO Y LA RADICALIDAD DE LA AUSENCIA

Por cuanto se halla indefectiblemente ligada a la marca, la experiencia es irreductible a totalidad, "no hay experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales"[12]. La iterabilidad misma que constituye al acontecimiento no lo hace ser nunca una identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales.

La figura de espectro no reenvía a una ontología de la ausencia, la localización, fenomenalización de una falta pretendidamente engendrada por separación-modificación de un supuesto referente-Uno. La ontología de la ausencia, como la idea de Doble en la que se funda, es otra forma presente del fantasma, del lenguaje del fantasma. En cambio, el lenguaje espectral es un lenguaje otro, radicalmente otro.

11 DERRIDA, J (1972). *Marges de la philosophie.* Minuit, París, p. 375. La fórmula "ausencia radical" aparece en el marco de una semántica crítica de la filosofía del lenguaje y la comunicación. En nuestro trabajo le asignamos un lugar epistemológico heurístico, más allá de la teoría de la comunicación.

12 DERRIDA, J (1972). *Op. cit.*, p. 378. (Traducción nuestra)

La espectralidad del acontecimiento no remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la *ausencia radical*; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos, los sujetos – como su intención-soberanía- determinables empíricamente, por trascendencia o inmanencia. Esta posibilidad hace del acontecimiento como el lugar de la permanencia no-presente, espectral, de marcas diferenciales separadas de su producción y su origen. Una permanencia espectral que impide toda reducción a pura singularidad como toda delimitación, fenomenalización, localización de un contexto. Se trata de: 1) la ausencia del referente (objeto real, subjetivo u objetivo); 2) la ausencia de unidad de sentido, la ausencia de sentido lógico, de un contenido de sentido cerrado, de la intención semiológica/epistémica de significación, como de la realidad de su descrifamiento absoluto –que sería en palabras de Derrida (1972) la ausencia de un "contenido semántico constituido y vigilado por una intención de verdad"[13]–, en la trama de un régimen de saber, de una convencionalidad; 3) la ausencia de la actualidad/singularidad de contexto –posibilidad de ser como marca significante con independencia de saturación contextual empírica, de su pertenencia a contextos saturables y obligatorios; 4) ausencia de un centro de anclaje contextual absoluto. Por cuanto todo signo puede ser citado, injertado en una infinitud de contextos nuevos, dicha posibilidad rompe con todo sujeto, intención/voluntad del sujeto y todo contexto "dado", engendrando nuevos contextos, nuevos acontecimientos de manera absolutamente no saturable, no-presente. Esto quiere decir en fórmula derridiana: "no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto"[14].

Pensar el acontecimiento desde la espectralidad es pensar entonces desde múltiples rupturas. Más aún constituye la ruptura misma, la grieta, la herida, dejada por el estallido de los conceptos; esos que son creados en la axiomática dual/oposicional como referentes/contenidos de sentidos que presentan, hacen presente/re-presentan objetos ausentes. La ruptura con la noción de pura presencia (del acontecimiento, de la temporalidad/actualidad del acontecimiento, del sujeto que lo produce, y del contexto de producción) hace estallar, en contigüidad, los pilares lógico-semánticos de la arquitectura filosófica moderna como son los significantes de representación, conciencia, soberanía, propiedad, pertenencia.

Lo que sucede, marcas y cadenas de marcas, no se agota en el presente de su inscripción; más bien tiene lugar más allá del sujeto empíricamente determinable, de su conciencia, voluntad e intencionalidad del querer decir/hacer, de su decisión soberana. Tampoco se agota en la presencia del contexto "dado", determinado en el que esa marca, decisión, misión o producción de signo tuvo lugar empíricamente: las marcas, las huellas circulan, con independencia de las cadenas contextuales y de todas las formas de referente presente, subjetivo u objetivo. La creencia en una "disponibilidad", "presencia" y "presente" como inmanente al contexto y a la referencia es tan fantasmática como la idea de su absoluta apropiación por un sujeto empíricamente determinable.

Así, más en los nudos de la diseminación y mucho menos en los bordes de la polisemia, lo que Derrida lúcidamente ha contribuido a desnaturalizar es acerca del carácter de lo que es "producirse", acerca del carácter de acontecimiento de un acontecimiento, al status del acontecimiento en general, que lo liga a la presencia, la singularidad y la ligazón/totalización, la pureza.

13 *Ibíd*, p. 383. (Traducción nuestra).

14 *Ibíd*., p. 381. (Traducción nuestra).

Por fuera de una economía, por fuera de la ligazón, de la atadura, como los zapatos de Van Gogh[15], desprendidos de su "portador/propietario" y entre sí, las cosas y las palabras, desatadas, desligadas, son, están, devienen. ¿El carácter de iterable del devenir no puede sino romper con esa pretendida pureza del acontecimiento, como de la presencia y gobierno absoluto de la escena por la intención/voluntad/conciencia subjetiva?

Cuando reconocemos la iterabilidad de lo que deviene, la operación de hacer coincidir sujeto-enunciado-presencia-intención-voluntad-contenido en una coherencia lógica, cae por su propio peso. Lo que sucede, por hecho o no-hecho, deja marcas, marcas que se van injertando con independencia de los contextos de producción. Dada esta estructura de iteración que caracteriza toda marca, nunca la intención que la anima se halla presente/coherente a sí misma ni a su contenido. Esta "inconsciencia estructural", como lo llama Derrida[16], impide toda saturación, toda compresión empírica, de contexto y acontecimiento. Tal como lo ha ilustrado el psicoanálisis, como la intención consciente nunca está completamente presente, ni transparente a si misma ni a los otros, el contexto es por el mismo motivo, indeterminable: cuando hay cosas que se dicen y hacen sin intención y decisión soberana de decirlas y hacerlas- lo que se ha llamado fallido-, es decir, actos que se hacen presentes, y cuando no se dicen y hacen cosas – no se hacen presentes-, por interdicción por ejemplo, habiendo estado la intención y decisión de decirlas y hacerlas, la no coincidencia entre presencia e intención se torna más que evidente, y esa misma no-coincidencia hace imposible localizar la verdad, exhaustividad y transparencia tanto de lo acontecimental como de lo contextual.

PALABRAS FINALES

Si retomamos la pregunta acerca del acontecimiento, acerca del lugar del impulso genealógico y de las genealogías que pueden elaborarse, la primera anotación que debemos registrar es que la respuesta no es ontológica ni conduce a una de esa naturaleza. Tanto para *la zona del no ser* como para la ausencia radical se puede pensar legítimamente que el impulso genealógico se funda en el proceso de la ausencia, en una experiencia de desapropiación, o mejor dicho, en la zona del no-acontecimiento. Ahora bien, esta dimensión de la negatividad revela la tensión entre fantasmas y espectros tal como lo hemos señalado al distinguirlos. Con los fantasmas se apropia de la escena la pulsión del *ipsis*, que intenta mantener bajo su control todo el dominio identitario. Con los espectros, por el contrario, se despliega el impulso de habitar la negatividad, atravesándola en una itinerancia permanente que anula el destino, lo destinal, ("no hay más que un destino…") al tiempo que deslocaliza el presente como objeto de apropiación, lo desplaza. La tensión entre fantasmas y espectros en el devenir, pensamos, no es más, ni menos, que el estallido de la colonialidad y sus huellas como devenir mismo. Digámoslo abiertamente. Si la colonialidad tiene alguna característica, ya sea en sus modos molares (estructurales) como microfísicos (histórico contextuales), es la dimensión fantasmática de su constitución histórica. El procedimiento que la trama recuerda la pulsión del *ipsis* y del relato ontológico: parece oculto, que funciona en sordina, pero sus objetos conceptuales y políticos son lisos, homogéneos, libre de devenires y plenos de singularidad. En un dominio epistemológico regula con contundencia identitaria el espacio sobre el que se expresa. Los conceptos y categorías son *per se.* En tal caso, devenir en, volverse otra cosa, habitar la tensión, desplazarse, etc., se representan como modos alienados de ese espacio. Así, si el acontecimiento se piensa como singularidad

15 DERRIDA, J (2001) [1978]. *La verdad en pintura*. Trad. cast., María Cecilia González y Dardo Scavino. Paidós, Buenos Aires.

16 *Ibíd*, p. 389 (Traducción nuestra).

absoluta ello ocurre en tanto que operación fantasmática en el interior de un sistema conceptual –el logocéntrico-colonial[17]– del que la construcción constituye su resto no acontecimental, y cuyos términos categóricos –presencia, conciencia, sentido, verdad–, no serían sino sus efectos, susceptibles de ser analizados en calidad de síntomas históricos. Sin embargo, si nos adentramos en la negatividad que vagamente delimita la *zona del no ser* y la ausencia radical estaremos en una conversación de huellas y sobre huellas en las que las figuras fantasmáticas se pueden dimensionar como desplazamiento. Lo que llamamos espectralidad es precisamente esa condición donde no hay posibilidad de apropiación, donde no hay objetivación ni consumación identitaria, ni conceptual ni política, pero que al mismo tiempo proporciona el espacio de la política en devenir, en diferencia[18].

El acontecimiento/no acontecimiento en el dominio de la espectralidad es una figura inestable pero al mismo tiempo se ofrece como una resistencia a los impulsos totalizadores en lo político y homogeneizantes en lo epistemológico. Al tiempo que no es un suelo sólido donde anclar las figuras de la identidad, es el único en el que se puede tramar una política de la diferencia y una diferencia en la política. Las escrituras derridiana y fanoniana resultan alentadoras a este respecto. Son escrituras que enfrentan de manera contundente la colonialidad y el logocentrismo, que trama la experiencia colonial y poscolonial (pensando este último término desde la perspectiva cronológica, es decir, como el período posterior a las independencias nacionales), pero que, cuando tienen que imaginar el trazado de las formas poscoloniales de relación social, de conocimiento, de prácticas de todo orden, se desplaza de la territorialidad fácil de los dualismos y se encuentra en una zona que no es definida en términos sustancialistas sino relacionales o genealógicos.

Y con legitimidad se podría argumentar que, por ejemplo, *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras blancas* son escrituras de opciones claras, de derroteros definidos. Se podría decir que autorizan sin mayores complicaciones una política del nosotros y los otros, que profundizan irremediablemente las divisiones del mundo colonial hasta el punto de hacerlas colapsar en una sociogénesis articulada a partir de la distancia radical entre colonizadores y colonizados. Tras las figuras performativas de la tensión muscular del colonizado, del vaivén de las materias primas que salen de los puertos coloniales, del "alma" del colonizado escarchada en ese movimiento sin fin del sinsentido colonial, de la ausencia de ontología para el negro colonizado, (y por extensión para el colonizado), de las redes cerebrales que hay que re configurar, de lo que potencialmente será la cultura nacional, de la zona de oculta inestabilidad donde habita el pueblo, de las compresiones culturales y lingüísticas, de los estallidos referenciales/identitarios, uno extensamente puede sospechar, que los espectros de una política otra, de otro modo que la modernidad/colonialidad se están configurando.

Y la sospecha es válida porque ocurre como acontecimiento frente a lo no acontecido. Cada uno de los temas del listado anterior tiene, podríamos decirlo de este modo, su anverso y reverso. El

17 "Logocentrismo" es el término a través del cual Derrida describe críticamente a la metafísica occidental como lógica de la presencia. DERRIDA, J (1967) *Op. cit.,* p. 11.

18 Nos resulta atractivo pensar que la noción o el concepto de diferencia colonial tal como lo ha trabajado Walter Mignolo tiene esta connotación. La diferencia colonial en Mignolo es lo que permite explicar los modos en que una subjetividad se trama en el espacio estriado por la colonialidad y por las posiciones que asume esa subjetividad en el proceso de conocer y de producir conocimiento. El término es de Walter Mignolo y se fundamenta en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, quienes propusieron que el momento de inicio del conocimiento y del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, en concreto, la diferencia puesta en juego por el colonialismo como proceso histórico social que afecta tanto la producción de subjetividades como la producción del conocimiento. Ver: MIGNOLO, W (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento.* Ediciones del Signo, Buenos Aires; MIGNOLO, W (2002). "Geopolitics of knowledge and colonial difference". *The South Atlantic Quarterly.* Vol. 2, nº. 101, Duke University Press, Durham, pp. 57-96.

anverso es lo que los describe, aquello que los sitúa en el lenguaje reconocible tanto en términos poéticos como políticos, epistémicos y filosóficos. El reverso, que no describe sino una ausencia, radical como pocas, anuncia una dimensión espectral en ciernes que articula el lugar desde donde se puede pensar en políticas emancipatorias, en epistemologías no constreñidas por el deber de dar cuenta de identidades o responsabilidades históricas. En la zona espectral, la *del no ser*, que se extiende por todas esas imágenes parciales que la sospecha fanoniana propone del mundo colonial moderno, no hay lengua disponible, no hay categorías ni conceptos transparentes a sí mismos. Es decir, no hay acontecimiento describible, sólo está la posibilidad de la vida, de la amistad con lo lejano y el extrañamiento con lo cercano, hay para decirlo en la misma sintonía que la escritura de Derrida, una conversación en el modo de la propia ausencia radical.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 65 - 74
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Aplicación de la verosimilitud analógica al progreso científico

Applying Analogical Verisimilitude to Scientific Progress

Juan R. COCA y José BARRIENTOS-RASTROJO
Universidad de Valladolid, España.
Universidad de Sevilla, Universidad de Santiago de Compostela, España.

RESUMEN

Este artículo es una reflexión teórica sobre el progreso. Dicha reflexión necesita un posicionamiento epistemológico que, en nuestro caso, será el contextualismo moderado. Tras ello, se revisan algunas propuestas sobre el progreso científico para, finalmente, relacionar el enfoque desarrollado por el filósofo Imre Niiniluoto con el del filósofo Mauricio Beuchot. El resultado final es una hermenéutica analógica del progreso científico basada en el uso de la verosimilitud y de la abducción, la cual necesita de información objetiva pero no descarta la inclusión de elementos subjetivos tales como la creatividad humana.

Palabras clave: Epistemología, hermenéutica analógica, progreso, verosimilitud, abducción.

ABSTRACT

This paper is a theoretical reflection about progress. Such a reflection requires an epistemological positioning which, in this case, it will be moderate contextualism. Some proposals about scientific progress are reviewed, to then, relate the approach developed by the philosopher, Imre Niiniluoto, to that of the philosopher, Mauricio Beuchot. The final outcome is an analogical hermeneutic about scientific progress based on the use of verisimilitude and abduction, which needs objective information but does not discard the inclusion of subjective elements, such as human creativity.

Keywords: Epistemology, analogical hermeneutic, progress, verisimilitude, abduction.

Recibido: 07-02-2014 ✦ Aceptado: 10-05-2014

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el concepto de progreso ha sufrido numerosas modificaciones. De hecho, hasta mediado el siglo XVIII, dicho término se consideraba como la acumulación de verdades. Sin embargo, a partir del siglo XVII, comenzó a formarse una concepción de progreso fundamentada en la consideración de éste como la búsqueda de la verdad. Esta tradición ha llegado al siglo XX, donde diversos filósofos han defendido esta consideración del progreso como búsqueda de la verdad. Uno de los más destacados ha sido Popper, quien en *Objective Knowledge*, expuso lo siguiente: "Nuestra preocupación principal en ciencia y filosofía es, o debe ser, la búsqueda de la verdad"[1]. Recuérdese que los científicos desarrollan y evalúan hipótesis falsables que serán comprobadas en el marco de una determinada teoría. Alguna de estas hipótesis será falsada y será necesario desarrollar otras nuevas seguidas de nuevas críticas y pruebas. Por lo tanto, nunca será posible afirmar categóricamente que una determinada teoría es completamente verdadera o falsa, por mucho que haya logrado mantenerse vigente tras las diversas pruebas de corroboración. No obstante, es obvio que unas determinadas teorías y no otras mantendrán su vigencia siempre y cuando tengan capacidad de superar los test de falsación a los que serán sometidas constantemente. De tal manera que la ciencia, según este pensador, es una búsqueda insaciable, ya que el acercamiento a la verdad es asintótico puesto que siempre estaremos en continua búsqueda de dicha verdad. En este sentido, Popper concierta con la visión de María Zambrano, cuando la filósofa separa filosofía y poesía. La filosofía se presenta como un abandono constante de su ser y su verdad para buscar otros[2].

Además de Popper, numerosos autores, como Lakatos, Bunge o Van Fraassen, han considerado, de una manera u otra, que la ciencia es la búsqueda de la verdad. No obstante, parece que, en la actualidad, esta concepción del progreso tecnocientífico ha caído en desgracia y son pocos aquellos que admiten que la ciencia busca la verdad. Por ello, han ido surgiendo otras concepciones científicas acerca del progreso que afirman que éste se basa en un proceso de resolución de problemas. Esto lo defienden autores como Kuhn en *The Structure of Scientific Revolutions* y Laudan en *El progreso y sus problemas*. Así, Kuhn afirma que "las teorías científicas posteriores son mejores que las anteriores para resolver problemas en los entornos, a menudo muy diferentes entre sí, en los que se aplican"[3] y Larry Laudan señala: "nuestro principio del progreso nos aconseja preferir la teoría que más se acerca a resolver el mayor número de problemas empíricos importantes, al tiempo que genera el menor número de problemas conceptuales y anomalías relevantes"[4]. Laudan es consciente de que la coexistencia de teorías rivales no es algo excepcional, todo lo contrario. Lo habitual dentro del progreso científico es la cohabitación de diversas teorías rivales. De ahí que "[...] las confrontaciones dialécticas son esenciales para el crecimiento y la mejora del conocimiento científico"[5]. El problema que nos muestra Laudan procede de la afirmación que la tarea de especificar los objetivos de la ciencia es algo meramente académico y que la caracterización del desarrollo científico en términos de propiedades trascendentales tales como la verdad o la certidumbre apodíctica hace que la ciencia se convierta en algo no-progresivo. De ahí que Larry Laudan asuma que "sólo fijando metas para la

1 POPPER, KR (1972). *Objective Knowledge*. London, Ed. Oxford University Press, p. 319.

2 ZAMBRANO, M (2001). *Filosofía y poesía*. Madrid, Fondo de cultura económica, p. 17. ZAMBRANO, M (2004). *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela., pp. 51-52.

3 KUHN, TS (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Ed. Chicago University Press, p. 206.

4 LAUDAN, L (1986). *El progreso y sus problemas*. Madrid, Ed. Encuentro, p. 16.

5 *Ibíd*., p. 290.

ciencia que en principio sean alcanzables, y que sean tales que podamos decir si estamos alcanzándolas (o acercándonos a ellas) podemos tener esperanzas de lograr hacer una afirmación positiva acerca del carácter progresivo de la ciencia"[6].

Otro autor destacado que ha trabajado esta problemática es Ilkka Niiniluoto[7] quien diferencia entre dos tipos de progreso: el *progreso como acumulación* (la idea básica de esta concepción consiste en que el conocimiento científico crece por acumulación permanente de información) y el *progreso como aproximación a la verdad* (este modo de entender el progreso se fundamenta en la idea de que el conocimiento científico siempre es corregible, sujeto a una permanente revisión y, potencialmente, falso). Estas dos concepciones del progreso científico son superadas por la idea de que este progreso se basa en un incremento de la verosimilitud. Para Niiniluoto, la meta de la ciencia consiste en conocer lo desconocido, y nuestro progreso real depende de nuestra distancia o cercanía a este fin[8]. El finlandés es consciente de que la verdad constituye una meta definitivamente inalcanzable, aunque podemos saber si nos estamos aproximando a ella con nuestras teorías. De hecho, afirma que "la ciencia progresa en la medida en que consigue obtener una información crecientemente verosímil sobre la realidad"[9]. A estas consideraciones, es conveniente añadir la aclaración terminológica que realiza Gabriel Chico: la verosimilitud "es la referencia evaluante que el discurso proyecta fuera de sí mismo y que apunta a cierta realidad o a cierta concepción de la realidad. Es la expresión propia de la opción por la veracidad […]"[10]. Asimismo, subraya también que la "veridicción es la carga de referencia posibilitante de verosimilitud"[11].

La propuesta del progreso como incremento de la verosimilitud, a raíz de un aumento también de la veridicción, es sugerente pero plantea el problema de incorporar la percepción social como un elemento limitante de dicha verosimilitud. De hecho, es bien conocido que, en la sociedad, los imaginarios juegan un papel fundamental en la configuración de la realidad de un determinado sistema social. Los imaginarios sociales introducen un elemento relativista que reduce un poco el grado de verosimilitud que podríamos llegar a alcanzar. Por este motivo los estudios tradicionales que se han venido realizando en este ámbito del conocimiento adolecen de cierto grado de equivocidad. Este problema quedaría resuelto gracias a la hermenéutica analógica de lo imaginario, pues ésta logra circunscribir a lo imaginario entre la equivocidad y la univocidad[12]. De ahí que, siguiendo esta línea interpretativista, podemos considerar que los imaginarios asumen la existencia de la diferencia pero también se es perfectamente consciente que existe lo real que limita dicho relativismo evitando caer en un equivocismo de la verdad.

Lo que acabamos de mostrar, referido al desarrollo de la actividad tecnocientífica, implica la asunción de cierto nivel de subjetividad proveniente del contexto en el que se desarrolla la actividad científica. En dicho contexto, se materializan lingüísticamente una serie de intencionalidades basadas, en buena medida, en la resolución de problemas sociales. Por lo tanto, el contexto social resul-

6 *Ibíd.,* p. 276 ss.

7 NIINILUOTO, I (1984). *Is Science Progressive?*. Dordrecht, Riedel.

8 NIINILUOTO, I (1987). "Progress, Realism, and Verisimilitude", in: WEINGARTNER, P & SCHURTZ, G. (Eds.) *Logik, Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie*. Vienna, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, p. 153.

9 *Ibídem*.

10 CHICO, G (1988). "Verosimilitud y veridicción. Nota hermenéutica sobre la veracidad". *Analogía*, nº II, Vol. 2, p. 148.

11 *Ibídem*.

12 BEUCHOT, M (2011a). *El hombre y el símbolo desde una antropología analógica.* México, Démeter.

tará vital para una buena comprensión del progreso científico-tecnológico. Por esta razón, parece que resulta necesario asumir cierto nivel de subjetividad proveniente del contexto social en el que nos encontremos. No obstante, no podemos dejar de lado la objetividad como elemento de consenso, puesto que, en caso contrario, caeríamos en el callejón sin salida del equivocismo[13].

Expliquemos esto con algo más detalle.

Parte del contextualismo epistémico (CE) actual postula, entre otras, la siguiente tesis[14]:

CE: Oraciones del tipo "*S* sabe que *p* en un determinado tiempo *t*" son evaluables respecto a su verdad en relación con un contexto de uso *C*.

Esta afirmación nos permitirá caer en el equivocismo puesto que, como bien afirma Ernest Sosa, podría darse el caso evidente de que una creencia cuente como "conocimiento" en un determinado contexto, pero podría ser irrelevante respecto a si cuenta como tal en cualquier otro[15]. No obstante, al igual que Luis M. Valdés[16] seguiremos a Kaplan[17] en la distinción entre *contenido* y *carácter* para desbrozar el camino. Pues bien, podemos afirmar que *S* cree de manera justificada que *p* en *t* sobre fundamentos que establecen efectivamente que *p*. Pero los procedimientos de justificación cambian de atribución en atribución[18]. Por lo tanto, el contenido de la oración de atribución podrá variar aunque se mantendrá el carácter idéntico. Ello sucede puesto que distintas oraciones son hechas verdades por diferentes hechos objetivos y tendrían, por lo tanto, diferentes condiciones de verdad[19]. Esto nos permite "explicar sin maniobras extrañas por qué dos atribuciones de conocimiento aparentemente contradictorias pueden ser *verdaderas*: simplemente son hechas verdaderas por hechos objetivos distintos"[20].

Asumimos, entonces, un contextualismo que podemos considerar analógico puesto que emana de la subjetividad social aunque también necesita de la objetividad (o si se prefiere de la intersubjetividad) para que pueda existir diálogo y comprensión común.

> Estas dos posiciones extremas conducen a graves dilemas: si preferimos el modelo univocista terminamos en un formalismo cercano a la lógica que nos aleja del mundo cultural; podríamos demostrar la verdad de las interpretaciones, pero perderíamos de vista la significación y relevancia de aquéllas en el mundo de la vida tanto personal como comunitaria; se construye así una teoría y un método separados de la práctica. Por el contrario, si se opta por el modelo equivocista se rescata la relevancia de los contextos específicos de vida del intérprete, siempre variantes, pero se pierde la aspiración a la objetividad y verdad de las interpretaciones, se renuncia a su valor epistémico para afianzar su utilidad práctica. Esta opción termina en el extremo

13 BEUCHOT, M (2011). *Epistemología y hermenéutica analógica*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, p. 43.

14 SOSA, E (2000). "Contextualismo y escepticismo". *Teorema,* nº XIX, Vol. 3, p. 10.

15 *Ibidem*.

16 VALDÉS, LM (2000). "Contextualismo y niveles de escrutinio". *Teorema*, nº XIX, Vol. 3, pp. 87-95.

17 KAPLAN, D (1989). "Demonstratives", in: ALMOG, J., PERRY, J. & WETTSTEIN, F. (Eds.) *Themes for Kaplan*, Oxford, Oxford University Press, pp. 481-653.

18 VALDÉS, LM (2000). *Op. cit.,* p. 93.

19 *Ibíd.,* p. 93ss.

20 *Ibíd*., p. 94.

> en un relativismo, en un equivocismo absoluto, pragmáticamente inconsistente, que encierra contradicción preformativa[21].

Para evitar esta problemática de la que habla Ambrosio Velasco podríamos, por un lado, negar en principio la independencia del sujeto respecto del objeto y viceversa, al tiempo que podemos considerar que ambos aspectos pueden ser distinguidos. "La solución probablemente esté en la categorización de la realidad como algo constitutivamente bipolar; no es concebible el objeto sin el sujeto y viceversa. No existen como sustancias independientes entre sí, son interdependientes"[22]. Esta interdependencia entre lo objetivo y lo subjetivo nos conduce a la idea-símbolo del ser humano como microcosmos, como una síntesis de todo lo existente. De hecho, ¿no es la actividad científico-tecnológica una intención del ser humano de saberse un pequeño todo, un horizonte y confín donde se reúnen todas las cosas porque el ser humano desea hacerse todas ellas intencionalmente?[23]. Mauricio Beuchot responde afirmativamente a esta pregunta afirmando que el microcosmos tiene distintos saberes puesto que participa de todas las formas existentes[24]. Ello nos indica que la idea-símbolo del ser humano como microcosmos mantiene una estrecha relación con la analogía[25]. Pero, además, el razonamiento que ofrece esta concepción del ser humano como microcosmos, lo vincula también con la abducción expuesta por Charles S. Peirce. De hecho, "la abducción peirceana tiene la estructura de la analogía, pues se encabalga en las semejanzas, en la iconicidad, y logra lo universal de manera basada en lo concreto"[26]. Téngase presente que este proceso abductivo nos permite desarrollar universales que no serán puros, sino impuros. Ello es debido a la relación icónica entre los hechos enunciados en las premisas y los enunciados en las conclusiones; relación que, como es obvio, es analógica. Dicho de otro modo, nos facilita el desarrollo de abstracciones imperfectas que no podrán prescindir totalmente de los particulares de los que parten. De hecho, la abducción capta que "las As tienen algo que ver con las Bs. Allí opera una abstracción por analogía, que ayuda a ver las semejanzas y diferencias, esto es, las conexiones entre las cosas"[27]. Esta idea, como veremos más adelante, será fundamental para el desarrollo de una hermenéutica analógica del progreso tecnocientífico.

Terminaremos este apartado resumiendo nuestras consideraciones sobre la epistemología analógica. La cual parte de un contextualismo analógico no relativista ni absolutista en el cual se produce una verdad correspondentista entre el lenguaje, los hechos y el futuro posible. Asimismo, la evolución del conocimiento humano tenderá a una ampliación de nuestros horizontes hacia la consecución de abstracciones imperfectas, cada vez más verosímiles.

21 VELASCO GÓMEZ, A (2007). "La relevancia de la hermenéutica analógica en filosofía de la ciencia", in: HERNÁNDEZ GARCÍA, G. (Coord.) *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, p. 31.

22 ANTÓN BÓIX, IJ (2004). "Pluralismo epistemológico: Entre el sueño objetivista y la inconmensurabilidad de paradigmas". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, LUZ, nº 9, Vol. 24, p. 54.

23 BEUCHOT, M (2009). *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. México, Universidad Autónoma de Coahuila.

24 *Ibíd.,* p. 75.

25 BEUCHOT, M (2011c). *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación.* Huelva, Hergué, pp. 31-39.

26 BEUCHOT, M (2004). *Antropología filosófica.* Salamanca, Fundación Enmanuel Mounier, pp. 57-64.

27 BEUCHOT, M (1998). "Abducción y analogía". *Analogía*, nº XII, Vol. 1, p. 65.

REPENSANDO EL PROGRESO TECNOCIENTÍFICO

Desde una perspectiva histórica, Bird[28] ha mostrado que existen tres enfoques diferentes a la hora de tratar el problema del progreso y, concretamente, cuando se quiere caracterizar los avances científicos, a saber, i) el enfoque epistémico, (ii) el enfoque semántico y (iii) el enfoque funcional-internalista. Para Bird, el enfoque epistémico implica desarrollar aquel conocimiento acerca del concepto que necesitamos para entender lo que es el progreso. El enfoque semántico, en segundo lugar, tiene la verdad (o, mejor dicho, la verosimilitud) como elemento central en la definición de progreso. Por último, la perspectiva funcional-internalista que sostiene que el avance que se logra cuando un desarrollo científico tiene éxito es tal si este cumple una función determinada (por ejemplo, resolución de un problema científico). En este último punto, se entiende la función de tal manera que los agentes científicos están en determinada posición para juzgar si la función se ha cumplido o no.

Por otro lado, y también desde un enfoque histórico, Böhme[29] considera que es posible afirmar que la emergencia del concepto de progreso es debida a: 1) que la idea moderna de progreso implica un horizonte que no tiene fin; 2) que el progreso no significa la aproximación a un ideal bien conocido de completud, sino que encuentra su medida en el actual *status quo*; 3) que pese a que el concepto de progreso contiene un elemento normativo, el progreso supone el incremento de lo que actualmente es; 4) la idea de progreso llega a ser un principio histórico y 5) la artesanía y la tecnología, así como las ciencias subsiguientes, ocupan lugares principales en lo que constituye el progreso de la modernidad.

Los planteamientos de Bird y Böhme son coincidentes en cierto modo, aunque, a nuestro juicio, las afirmaciones de Böhme son más amplias ya que hacen hincapié en el elemento socio-histórico; algo que Bird no tiene presente. No obstante, es necesario aclarar que Böhme[30] hace referencia a la modernidad y podríamos pensar que en la posmodernidad la situación se ha visto modificada. No es así. La realidad actual nos indica que el concepto de progreso, emergido en la modernidad, sigue manteniendo el mismo carácter. De hecho, Evandro Agazzi[31], en referencia al desarrollo del sistema tecnocientífico, apunta que el actual proceso de globalización hace que los elementos sistémicos se estén generalizando de tal manera que parece haber un determinismo globalizador imparable que podría traer consigo una concepción del progreso algo diferente, aunque en esencia sigue manteniendo su incompletitud, su no-finalización, su normatividad, su historicidad y su condicionante científico o, si se prefiere, tecnocientífico. Antes de continuar es necesario aclarar que esta indefectibilidad de la globalización obliga a hablar de ella cuando se haga mención del progreso. Pues bien, en referencia al condicionante tecnocientífico de la globalización vemos que Dreher *et al.*[32], afirman que la innovación tecnológica (y por tanto el progreso tecnológico, decimos nosotros) es la máquina que hace funcionar a la globalización. No obstante, y en línea con la normatividad del progreso, Agazzi ha dado un giro de tuerca sumamente interesante al exponer que "el progreso no es algo en lo

28 BIRD, A (2007). "What Is Scientific Progress?". *NOÛS*, nº 41, Vol. 1.

29 BÖHME, G (1990). "An end to progress?". *Science studies*, nº 1, pp. 37-45.

30 *Ibídem*.

31 AGAZZI, E. (2011). *La ciencia y el alma de Occidente*. Madrid, Tecnos.

32 DREHER, A; GASTON, N & MARTENSa, P (2010). *Measuring Globalisation. Gauging its Consequences*. New York: Springer.

que se deba creer, sino algo en lo que se puede y debe tener esperanza"[33]. A lo que añade que tener esperanza significa, ante todo, tener presente aquel estado final que es considerado bueno, deseable y válido.

> Por consiguiente, nuestro compromiso por un futuro mejor sólo puede tener las características de una esperanza, justamente porque también en el plano del bien y de la felicidad debemos dar por descontado que las metas alcanzadas serán efectivamente positivas, si lo hemos querido así, pero seguirán siendo siempre mejorables y, en el momento de alcanzarlos, nos daremos cuenta que detrás de ellas existen otras que no conocíamos[34].

Entramos entonces en un contexto difícilmente medible y limitado a través de un análisis cuantitativo: el de los imaginarios y la volición. De ahí que una de las opciones que parece que toma especial relevancia para aprehender lo imaginario y las voliciones humanas es la hermenéutica. Recuérdese que la hermenéutica puede entenderse, si se quiere, como el arte de la interpretación. Dicho proceso interpretativo estará basado en el establecimiento y delimitación de un *texto* (la idea de progreso) que será desarrollado por un determinado *autor* (el sistema científico-tecnológico) y que será "leído" por un *lector* (la sociedad en general). En esta lectura, lo más habitual es entender que el progreso científico-tecnológico es positivo ya que hace que la vida de la sociedad sea más fácil y, además, soluciona un buen número de problemas. El problema que trae consigo esta interpretación, entendida de un modo reduccionista, y no como lo hace Agazzi[35], viene de un elemento de simplificación notable de dicho concepto a costa de complicar el fenómeno de comprensión de las innovaciones científico-tecnológicas [36]. De hecho, "el progreso tecnológico hace que la vida sea mucho más complicada al ampliar la gama de elecciones y oportunidades; incrementa, por tanto, la complejidad operativa de los procesos en torno a nosotros"[37]. En cambio, la concepción sociológica del progreso está reducida a una consideración de implementación y desarrollo de aquellos elementos vitales que el imaginario colectivo asume como positivos.

Por esta razón, se hace necesario el desarrollo de una matriz hermenéutica de estudio e indagación del progreso que nos permita analizar las metas alcanzadas por un determinado fenómeno, así como evaluar las elecciones, oportunidades y riesgos que ella genera. La aplicación de dicha matriz, como es obvio y basándonos en Niiniluoto[38], dependerá del grado de verosimilitud que alcance, e implicará el establecimiento de elementos hermenéuticos que conlleven regularidades (hechos pasados, *postdicción*, o hechos futuros, *predicción*) y que puedan dar razones sobre los fenómenos que se produzcan: explicación. Estos elementos hermenéuticos necesitan, obligatoriamente, que toda actividad científica sea considerada como un texto potencialmente interpretable. De tal manera que la actividad científica *A* generará una serie de elementos positivos *p* y negativos *n*. Asimismo, existen unos elementos potencialmente positivos (*pp*) y negativos (*pn*) que debemos detectar para así poder elaborar el análisis hermenéutico de dicho progreso. Téngase presente que *p* y *n* son ele-

33 AGAZZI, E (1996). *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.* Madrid, Tecnos, p. 16.

34 *Ibíd.,* p. 18.

35 *Ibídem*.

36 RESCHER, N (1999). *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB.

37 *Ibíd.,* p. 116.

38 NIINILUOTO, I (1984). *Op. cit.*

mentos postdictivos y *pp* y *pn* son predictivos. De tal manera que podremos establecer una matriz hermenéutica que nos permitirá racionalizar nuestra actividad científica.

Como es obvio, el conocimiento que basa nuestras postdicciones es claro mientras que el que nos permite establecer las predicciones presenta cierto grado de difusividad. No obstante, Niiniluoto soluciona este problema considerando que estas postdicciones son las *evidencias* de las que nos podemos valer en nuestros estudios históricos y, además, también son imprescindibles en nuestros estudios sobre el futuro (predicciones)[39]. Los objetos de futuros estudios podemos concebirlos como un árbol con ramas largas y ramificadas, a su vez. Con ello, nuestro investigador nos muestra cómo el futuro permanece abierto. Por lo tanto, los estudios sobre el futuro deben (i) constituir alternativas futuras posibles y por tanto realistas, (ii) establecer la probabilidad de alternativas futuras y (iii) evaluar la preferencia o el deseo de las alternativas futuras[40].

Asimismo, siguiendo en cierto modo a Pohl[41], podemos considerar que la interpretación del progreso necesita de una perspectiva transdisciplinar que consistirá en la comprensión de la complejidad del tema analizado, en el análisis de las diversas perspectivas sobre el tema, en el incremento del conocimiento abstracto y del conocimiento de casos concreto y, por último, la aproximación orientada, normativa y dirigida a la *praxis*. Para ello, nos dice Pohl, se hace necesaria la participación de representantes de diferentes disciplinas del saber, de la opinión pública, del sector privado y la colaboración de la sociedad civil a través de sus representantes.

Dicha interpretación del progreso (basada en las postdicciones y en las predicciones) suponen la comprensión de la realidad contingente del presente, la realidad contingente del pasado y la realidad contingente del futuro. Para ello, se hace necesario observar y conceptualizar el presente, recordar e interpretar el pasado y concebir y evaluar el futuro[42]. Ello necesita, además, un nivel de creatividad interpretativa alta al tener que generar una serie de mundos futuros verosímiles. Es aquí donde consideramos que la abducción peirceana se vincula con nuestra hermenéutica analógica del progreso tecnocientífico. De hecho, como bien dice Jaime Nubiola, la abducción es, desde un enfoque semiótico, "aquella actividad espontánea de nuestro entendimiento que nos hace familiar lo extraño dando razón de lo que nos ha sorprendido"[43]. De ahí que la hermenéutica del futuro (y, por tanto, del progreso) necesita de la abducción que nos permitirá generar hipótesis que tendrán que ser analizadas (*deber*) a través de procesos deductivos y, finalmente, será evaluada su viabilidad operativa (*son*) gracias a la inducción. Estos tres elementos configuran el método científico.

> El proceso comienza con la abducción que, a través de la experiencia y a partir de logros pasados, formula una hipótesis. No basta con que explique los hechos, pues podrían encontrarse otras muchas hipótesis que los explicaran. Esa hipótesis se adopta provisionalmente hasta que sea comprobada, y para ello debe ser en primer lugar explicada y precisada a través de la deducción[44].

39 NIINILUOTO, I (2001). "Futures studies: science or art?". *Futures*, nº 33, p. 373

40 *Ibídem*.

41 POHL, C (2011). "What is progress in transdisciplinary research?". *Futures*, nº 43, pp. 618-626.

42 MALASKA, P (2001)."A futures research outline of a post-modern idea of progress". *Futures*, nº 33, pp. 225-243.

43 NUBIOLA, J (1998). "Walker Percy y Charles S. Peirce: Abducción y lenguaje". *Analogía*, nº XII, Vol. 1, p. 90.

44 BARRENA, S (2007). *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid, Rialp, p. 161.

Dicha deducción contrastadora de hecho es la inducción cualitativa de la habla Peirce[45]. De hecho, para Charles S. Peirce, la inducción cualitativa prueba una determinada hipótesis contrastando las posibles predicciones que puedan estar basadas en ella[46]. Este proceso de inducción, deducción e inducción recorre todo el quehacer científico trayendo consigo el desarrollo de una originalidad científico-tecnológica. No obstante, no podemos afirmar –al igual que hace Peirce– que todas las fases del proceso científico sean igual de originales. Como es obvio, y tras lo dicho, la abducción es la fase con mayor contenido de creatividad y, por tanto, de originalidad. Ello no quiere decir que el quehacer tecnocientífico consista en una especie de golpe de suerte, es más bien un trabajo constante en el cual se produce, en el razonamiento abductivo, un alto grado de creatividad[47].

En este proceso de predicción de una determinada hipótesis futurible, se hace necesario interpretar una futura situación B. No obstante, y como es obvio, la cosa no es tan sencilla. De una situación inicial A pueden surgir diversas posibles situaciones B lo que implica la asunción ontológica de que el futuro (o los posibles diversos futuros) existe como alternativa, lo cual está aceptado mayoritariamente entre las personas que trabajan en este ámbito[48]. De hecho, la meta B podría ser la realización de algún estado de futuro preferible o la evitación de alguna amenaza indeseable. El problema surge cuando la elección de B puede ser motivo de controversia política, social o económica en el estado inicial A. Ante esta posibilidad, tenemos dos opciones generales según Niiniluoto[49]: pretender la consecución de fines conservadores (la preservación del status quo) o emancipadores (un cambio radical o una nueva tendencia alternativa). Téngase en cuenta que para una meta no conservadora, no hay acción X evaluable sino la elaboración de una hermenéutica futurible altamente creativa. Por lo tanto, podemos incluso afirmar que la abducción toma una importancia inusitada en los estudios sobre el futuro puesto que los procesos deductivos e inductivos se minimizan y nuestro conocimiento prácticamente se basa en el razonamiento analógico y en la elaboración de futuros analógicamente plausibles.

CONCLUSIÓN

Nuestra propuesta final es la de una hermenéutica analógica (o si se prefiere analógico-icónica) del progreso tecnocientífico, es decir, una interpretación analógica del futuro basado en el conocimiento postdictivo (más objetivo) y el predictivo (más subjetivo) establecida gracias al razonamiento abductivo. Dicho de otro modo, y en línea con lo que nos mostraba Niiniluoto[50] o Malaska[51] entre otros, parece obligado que nos tengamos que basar en la información que poseemos en la actualidad para poder plantear los posibles futuros que nos podamos encontrar y, así, tomar opción por alguno de ellos (lo que supone la adopción de un criterio de decisión determinado, pero eso es otro problema del que no nos vamos a ocupar en esta ocasión). Además de basarnos en la información objetiva, es muy importante introducir la subjetividad en el proceso. Ello supone el incremento de la

45 BEUCHOT, M (1998). *Op. cit.*

46 *Ibídem*.

47 BARRENA, S (2007).

48 MALASKA, P (2001). *Op. cit.,* p. 229.

49 NIINILUOTO, I (2001). *Op. cit.*

50 *Ibídem*.

51 MALASKA, P (2001). *Op. cit.*

creatividad abductiva, y por tanto analógica, y el desarrollo de la imaginación en el proceso hermenéutico pero tiene el riesgo de convertirse en una ilusión que no pueda ser materializada. Precisamente, gracias a la analogía sorteamos el problema de dicha irrealización. Ello es debido a que la hermenéutica –especialmente la analógica que sienta sus bases en el realismo aristotélico que permite aceptar dos teorías diversas para explicar un fenómeno siempre que ellas no sean incompatibles entre sí[52] – nos presenta la posibilidad de generar escenarios futuros que funcionan como recurso heurístico[53].

52 BEUCHOT, M (1992). "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam". *Diánoia*, nº XXXVIII, pp. 107-113.

53 ALCALÁ, R (2006). "El carácter predictivo de la hermenéutica", in: BEUCHOT, M. & VELASCO, A. (Eds.) *Sextas jornadas de hermenéutica*. pp. 81-89. México, UNAM.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 75 - 90
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

"Siento, existo y luego… pienso": contribuciones para la construcción del conocimiento científico

"I feel, I exist and then… I think": Contributions to the Construction of Knowledge

Claudia Liliana PERLO y María Verónica LÓPEZ ROMORINI
Instituto Rosario de Investigación en Ciencias de la Educación.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.
Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

RESUMEN

Se trata de un trabajo teórico-metodológico, producto de más de 20 años de trabajos de investigación empírica en educación. El mismo presenta una reflexión onto-epistemológica sobre la construcción del conocimiento científico. En la introducción se desarrollan conceptos en torno al conocer y al vivir, sustentados en la teoría biológica del conocimiento. Luego se aborda un desarrollo histórico sobre el concepto de vivencia. A continuación se revisa la subestimación de dicho concepto en el campo científico, en relación a la sobrevaloración del concepto de experiencia. Seguidamente se señala la necesidad de resignificar la experiencia e incorporar la vivencia como métodos integrados en el proceso de construcción del conocimiento. Finalmente se realizan aportes específicos al campo de la investigación, desde una perspectiva que integra a nivel metodológico, la reflexividad, las emociones y el cuerpo.
Palabras clave: Ontoepistemología, vivencia, experiencia, conocimiento científico.

ABSTRACT

This article is a theoretical-methodological work, product of more than 20 years of empirical research in education. It presents an onto-epistemological reflection on the construction of scientific knowledge. In the introduction, concepts are developed around knowing and living, based on the biological theory of knowledge. A historical development of the concept of experience is presented. Next, underestimation of the concept of experience in the scientific field, in the sense of what one has lived through (*vivencia*), is reviewed, in relation to overvaluation of the concept of experience, in the sense of what one has learned from living. The need to give new meaning to experience and incorporate *vivencia* as integrated methods in the process of constructing knowledge are pointed out. Finally, specific contributions are made to the field of research from a perspective that integrates reflexivity, the emotions and the body on a methodological level.
Keywords: Onto-espistemology, *vivencia*, experience, scientific knowledge.

Recibido: 14-02-2014 ✦ Aceptado: 25-05-2014

INTRODUCCIÓN: CONOCIMIENTO Y VIDA

La importancia del pensamiento racional en nuestra cultura se halla resumido en la famosa afirmación de Descartes «Cogito ergo sum» —«pienso, luego existo»— en virtud de la cual el hombre occidental comenzó a identificar su identidad con la mente racional en vez de, con todo su organismo. Veremos que los efectos de esta separación del cuerpo y la razón se reflejan en todos los aspectos de nuestra cultura. Atrapados por la razón, hemos olvidado cómo pensar con nuestro cuerpo, cómo servirnos de él para llegar al conocimiento. Asimismo, nos hemos alejado de nuestro entorno natural y hemos de coexistir y cooperar con una rica variedad de organismos vivientes.

CAPRA, F (1996). La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. *Barcelona. Anagrama, p. 42.*

En este trabajo, abordaremos la vivencia y la experiencia como dos diferentes modos de acceder al conocimiento de nosotros mismos y del mundo como una unidad sagrada.

Desde el comienzo de la vida, los seres vivos, buscan conocer el universo que los rodea, con los recursos que cuentan desde su más absoluta inermidad. A partir de la utilización de las ecografías en 4 dimensiones (ecografías de alta resolución en tiempo real) se ha podido observar la vida intrauterina de los niños en el vientre materno. Mediante esta posibilidad se conoce que el pequeño ser puede moverse, jugar, sonreír, y realizar una diversidad de actividades motrices; se ha conocido que aproximadamente a las 6 semanas y medias semanas de gestación, los hemisferios cerebrales se encuentran desarrollados, a partir de lo cual el pequeño presenta una serie de comportamientos que le permiten manifestar conductas cognitivas y lúdicas. Para lograrlo tiene como principal recurso su cuerpo. Aún no contando con el lenguaje, en sus primeros meses de vida, la cría humana, conoce el universo que lo rodea llevando a la boca todo objeto que encuentra a su alrededor. El niño no se pregunta por el conocer, vive sin preguntarse por ello, no reflexiona, se encuentra en el suceder del vivir, siendo con lo que la vida le presenta. Para Maturana, la distinción explicativa que realizamos mediante el lenguaje se convierte en experiencia; conocimiento y acción conforman un entramado circular por lo tanto, "el vivir es necesario para hacer lo que se hace como ser humano"[1].

Las investigaciones realizadas en el campo de la biología[2], anuncian que el acto de conocer es un fenómeno biológico. Maturana propone que la vida misma debe ser entendida como un proceso de conocimiento, en la realización del vivir de manera congruente con el medio. ¿Cómo conocemos el mundo que nos rodea? ¿Qué de ese universo inmenso, y desbordante de estímulos es lo suficientemente significativo para ser seleccionado entre tantas cosas que llegan a nuestros sentidos?

1 MATURANA, H (2000). *Biología del conocer, biología del amor*. Conferencia de apertura de las Jornadas del Amor en la Terapia. Disponible en http://www.fritzgestalt.com/artimaturana.htm. Párrafo 12. Barcelona.

2 MATURANA, H (2000). *Op. cit.* LORENZ, K. (1973). *Behind the mirror*. New York, Harcourt Brace Jovanovich.

Siempre que explicamos algo de un fenómeno, lo que hacemos es referenciar nuestra propia experiencia (reflexión) acerca del mismo. No es posible explicar objetivamente una realidad externa, como si tuviéramos en nuestra mano una pinza aséptica con la que pudiéramos captar los objetos del mundo exterior e introducirlos en nuestro sistema nervioso. En tanto no existe un mundo independiente del observador[3], es el observador quien al nombrar, da significado, validez y existencia a aquello que observa. Por lo tanto, el observador crea el mundo.

De este modo ante el mismo fenómeno distintos observadores presentarán diversas y legítimas explicaciones. Es en este sentido, que Maturana expresa: quien ostenta objetividad, reclama obediencia. Asimismo dichas explicaciones siempre serán otra cosa diferente al fenómeno, y éstas primeras nunca podrán reemplazar al mismo[4].

Tal como lo plantearan Maturana y Varela en *El Árbol del conocimiento*[5], obra que marcó un giro significativo en esta perspectiva, la vida se constituye en un permanente proceso de cognición, proceso en el que nos encontramos vivenciando desde diferentes aspectos de nuestras vidas, acontecimientos que van dejando en nuestra memoria celular, en nuestro ADN, en todo nuestro cuerpo, aprendizajes, improntas que conforman nuestro capital de conocimiento más íntimo y vital.

Desde esta perspectiva sólo podemos conocer aquello que hacemos, y eso que hacemos-conocemos nos involucra a nivel personal, "un fenómeno individual ciego al acto cognoscitivo del otro"[6], lo cual sugiere que el ser humano construye su mundo, su entorno y se construye a sí mismo en el instante creativo de la acción.

LA VIVENCIA: SURGUIMIENTO Y RECORRIDO HISTÓRICO DEL CONCEPTO

Las vivencias son una puerta donde penetramos en el puro espacio del ser, donde el tiempo para de existir y somos aquí-ahora para siempre. Es la intuición del instante de vida, capaz de hacer florecer armoniosamente, el sistema viviente humano.

TORO, A (2002). *Biodanza.* San Pablo, Olavobras, p. 58.

La teoría biológica del conocimiento que hemos referido en el apartado anterior, resalta la importancia de la experiencia humana en el acto de conocer. Varela introduce los conceptos de "presencia plena y conciencia abierta" como la manera de situarse en el mundo[7]. En este apartado nos sumergiremos en este estado del conocimiento que para nosotros adquiere mayor claridad a través del concepto de vivencia diferenciado del de experiencia.

3 BATESON, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Forma, sustancia y diferencia.* Buenos Aires, Lohle-Lumen; MATURANA, H & VARELA, F (1984). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano.* Buenos Aires, Lumen

4 MATURANA, H (2000). *Op. cit.*

5 MATURANA, H & VARELA, F (1984). *Op. cit.*

6 *Ibíd*., p. 7.

7 VARELA F; THOMSON, E & ROSCH, E. (1992). *De cuerpo presente*. Gedisa, Barcelona.

Vivencia es "una experiencia vivida con gran intensidad por un individuo en un lapso de tiempo aquí-ahora ('génesis actual'), abarcando las funciones emocionales, cenestésicas y orgánicas"[8].

La palabra vivencia proviene de vivir, fue formada por el filósofo José Ortega y Gasset[9] para traducir el termino alemán *Erlebnis*[10]. Este término, en sus derivados también significa revelación, descubrimiento.

El primero en investigar este concepto y su sentido fue Wilhelm Dilthey[11]. Las vivencias para este autor eran "algo revelado en el complejo anímico dado en la experiencia interna de un modo de existir la realidad para un cierto sujeto[12]". Este autor fue uno de los representantes más destacados de la corriente filosófica que se denomina vitalismo; fue el primero en investigar acerca de la vivencia. El vitalismo, aborda temas vinculados con reflexiones sobre la vida. Dilthey[13] define a las vivencias como una unidad de actitud y contenido. Se trata de mi actitud perceptiva (sentir) en relación a un objeto, suceso o acontecimiento del yo en el momento presente. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma, facilita la apertura hacia un movimiento interior de reconocimiento (darse cuenta) brindando un contexto posibilitador para la acción transformativa (hacerse cargo). Mediante la vivencia el conocimiento emerge como algo dado desde la conciencia. La conciencia a la que aquí se hace mención no es la que comúnmente se alude ligada a la reflexión (razón) sobre la acción. Desde este marco referencial de "presencia plena y conciencia abierta", se trata de un receptor de conocimiento creado en la vivencia epistémica. De este modo la conciencia es la concurrencia de ciertas cualidades cognitivas, memoria, percepción, movimiento y emoción en un presente unitario. Todos nacemos con capacidad para ser conscientes[14].

Junto con el pensamiento de Dilthey abonan este concepto los trabajos de Maurice Merleau Ponty[15] quien fuera influido por el primero. Merleau Ponty expone su concepción de la filosofía como una fenomenología existencial en vinculación con lo social y lo político. La fenomenología[16] constituye el estudio de las cosas tal cual aparecen, al decir de Derrida:

> (…) se trata cada vez de respetar, bajo el nombre de la cosa misma, más específicamente, el aparecer de la cosa, tal y como ésta aparece". Al describir el fenómeno, o percibirlo con cualquiera de los sentidos, no describimos la cosa en sí; hacemos referencia al fenómeno tal como aparece para el observador, desde su punto de vista, es decir, "el ser percibido de la cosa[17].

8 TORO, A (2002). *Op. cit.,* p. 36.

9 ORTEGA Y GASSET, J (1962). "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", in: *Obras completas*. Vol. VIII, Nº. 2, p. 273.

10 Diccionario de la Real Academia Española, Vigésima segunda edición.

11 DILTHEY, W (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu.* Ed. Fondo de Cultura Económica. México.

12 TERRICABAS, JM (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo IV.1ª. ed. Barcelona, Editorial Ariel, p. 3713.

13 DILTHEY, W (1949). *Op. cit.*

14 VARELA, F (2000). *El Fenómeno de la Vida*. Editorial Dolmen, Santiago de Chile.

15 MERLEAU-PONTY, M (1999). *Fenomenología de la percepción*. Altaya, Barcelona.

16 HUSSERL, E (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. Trad. cast., de Manuel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires.

17 DERRIDA, J (1999). "Entrevista a Jacques Derrida", por Antoine Spire en *Staccato*, programa televisivo de *France Culturel*, del 6 de julio de 1999. Trad. cast., Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fenomenologia.htm Párr., 2.

Desde ese punto de vista, "La vivencia es ante todo una consecuencia, el resultado alquímico de un encuentro del ser humano con el mundo, con otro ser humano, con la naturaleza, con los objetos o con el insondable infinito"[18].

En este sentido podemos decir que la vivencia tiene un carácter autoecoorganizado[19] a la vez que se vincula con una ecología profunda; en la que todos los seres vivos, el ser humano y los sistemas ecológicos tienen el mismo valor[20].

Toro Araneda expresa que en la vivencia hay compromiso cenestésico, "no intervienen la razón y la voluntad, sientes que estás vivo[21]". Más aún Terrén señala que en la vivencia, el proceso decisorio no puede ser alcanzado por la conciencia, en el sentido en el que venimos refiriendo a ella[22].

Asimismo, la vivencia tiene una transcendencia que va más allá de la emoción momentánea. La emoción es una respuesta a un estímulo, por ejemplo rabia, alegría, miedo, entusiasmo; cuando desaparece el estímulo va desapareciendo la emoción, pues esta última no tiene duración. De manera contraria "La vivencia tiene una incidencia en el proceso entero de la existencia, la vivencia es transformadora, las emociones no"[23].

De este modo la vivencia que no separa cuerpo de espíritu, es revelación de la vida misma.

SOBREVALORACIÓN DE LA EXPERIENCIA Y SUBESTIMACIÓN DE LA VIVENCIA EN LA TRADICICÓN CIENTÍFICA

Entre los siglos XVI y XVII, la visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual como fue considerado hasta ese momento, fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina; la máquina del mundo se volvió la metáfora dominante de la era moderna. Galileo, considerado padre de la modernidad; excluyó mediante sus postulados la experiencia sensible del campo científico. El color, el olor, el sabor, el sonido fueron considerados experiencias subjetivas, proyecciones mentales del observador. De este modo se otorgó validez única y exclusiva a la experiencia científica en tanto observación empírica de las propiedades esenciales de los cuerpos materiales, sus formas, movimientos, peso, etc., como así también a la medición y cuantificación matemática. El conocimiento científico comenzó a ser privativo de la medición directa y la validación de lo objetivamente visible y palpable, sin entrometerse en el campo de lo sensible. Esta idea logró cobrar fuerza y poder al desarrollar instrumentos de medición cada vez más especializados.

Los artefactos culturales[24] tales como el guardapolvo blanco, el microscopio, los tubos de ensayo, los guantes y barbijos, símbolos de distanciamiento, pulcritud, encapsulamiento, que contribuyeron a reforzar y cimentar la separación entre el observador y lo observado. Sin desconocer que dichos objetos son de imprescindible utilidad en determinadas prácticas científicas, lo que aquí señalamos conduce a tomar conciencia del poder de estos símbolos en el distanciamiento entre el ser hu-

18 GARCÍA, (2008). *La vivencia como terapia*. Pausa, Buenos Aires, p. 67.

19 MORIN, E. (1996). "El pensamiento ecologizado". *Gazeta de Antropología,* 12, Artículo 01. Disponible en: http://hdl.handle.net/10481/13582

20 NAES, A. (2006). *Ecología profunda y autorrealización: introducción a la filosofía ecológica.* Buenos Aires, Biblos.

21 TORO, A (2002). *Op. cit.,* p. 64.

22 TERRÉN, R (2002). *Simposium de Didactas*. Internacional Biocentric Fundation-IBF-Angra Dos Reis.

23 TORO, A (2002). *Op. cit.,* p. 97.

24 WEICK, KE (1979). "Educational Administration as Loosely Coupled Systems". *Administrative Science Quarterly*, Vol 21 (1), 1-19.

mano y el conocimiento de lo vivo. Nos preguntamos, ¿Hasta qué punto cuando el contacto con lo vivo, lo humano, es prioridad, ese vínculo se ve obstaculizado porque el símbolo se apodera del instrumentador y el "guante se le pega a la mano"?

El interés principal de este sistema científico, fue ejercer control y dominio sobre la naturaleza con diversos fines y objetivos, en ocasiones de manera despiadada, sin cuidado ni importancia de lo que implicaba e implica aún hoy dicha manipulación.

El eje de la ciencia del siglo XVII lo constituyen las leyes matemáticas aplicadas a la naturaleza; su descripción y razonamiento analítico, esta visión constituye la era de la Revolución Científica; en la que se concibió al universo de manera mecanizada, compuesto por partes mínimas, y al cuerpo humano como una máquina, exaltando la competencia para la subsistencia, el crecimiento tecnológico y económico como medio para obtener un ilimitado progreso material[25]. La ciencia se redujo a la experimentación de lo medible y cuantificable; ésta se constituyó en el método científico, único enfoque válido para llegar al conocimiento. Descartes desarrolló el pensamiento analítico, con su método racional y deductivo logró separar el "yo" y el mundo; el cuerpo y la mente se convirtieron en entes sin relación, el hombre se identificó con su racionalidad y olvido su cuerpo entero sometiéndolo al dominio de la razón.

Hasta lo aquí expresado, es claro advertir, que la experiencia ligada a la razón constituyeron "El Método" que cubrió la escena en los albores de la modernidad, en la que la imperiosa necesidad científica de separar el dogma religioso del conocimiento, condujo a un exhaustivo y riguroso trabajo de escindir el conocimiento de las emociones y más aún del espíritu. Es en este sentido que se privilegia la razón, la objetividad y la experiencia como único método de conocimiento del mundo legitimado y validado.

En este contexto de la investigación científica la vivencia tal como la hemos definido en el apartado anterior no ha tenido lugar, ha sido corrida de la escena por la racionalidad del método cartesiano claramente expresado en *"pienso luego existo"*, que ha llevado a fragmentar el cuerpo de la percepción.

LA RESIGNIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA Y LA INCORPORACIÓN DE LA VIVENCIA COMO FUENTES DE CONOCIMIENTO

> *"Las teorías científicas jamás podrán proporcionar una descripción completa y definitiva de la realidad: siempre serán una aproximación a la verdadera naturaleza de las cosas. En pocas palabras, los científicos no tratarán nunca de la verdad, sino de una descripción limitada y aproximativa de la realidad".*
>
> CAPRA, F (1992). *Op. cit.,* p. 25)

Ya hemos visto que percepción (vivencia) y razón (experiencia) se encuentran escindidas en nuestra práctica científica. Y desafortunadamente esto ocurre, porque esta escisión transcurre obviamente también en lo social, en lo específicamente educativo, que se ha vertebrado sobre estos

25 CAPRA, F (1992). *El punto Crucial*. Troquel, Buenos Aires.

principios científicos y más dolorosos aún en nuestra fragmentada vida. Por ello, Maturana expresa: "El vivir es esencial para la realización de todo lo que hacemos como seres humanos. Y todo lo que hacemos los seres humanos ocurre en la realización del vivir, en la praxis del vivir"[26]. Un proceso de investigación que busque un cambio de tipo transformativo, requiere de un alto grado de conciencia, que resignifique la experiencia y reconozca la vivencia como fuente de conocimiento. Para explicar esta cuestión haremos una reflexión en torno a las similitudes y semejanzas de estos dos vehículos del conocimiento: vivencia y experiencia.

En primer lugar explicaremos la estrecha relación entre vivencia y experiencia, para luego describir sus diferencias.

Si bien todos podemos reconocernos como seres vivientes (vivencias) portadores de ciertas ideas acerca del vivir (experiencias), debemos entender que el solo hecho de vivir no nos conduce a la reflexión acerca de cómo se vive, en todo caso sí nos permite tener algunas ideas[27], que al no ser revisadas (reflexión) reproducen la vivencia. Del mismo modo que el sólo hecho de reflexionar acerca de cómo se vive no es sinónimo de vivir "más adecuadamente" o, en todo caso, constituye una forma de vivir centrada en la razón, escindida de las sensaciones, percepciones y sentimientos que componen una vivencia.

> El hecho –evidente si leemos los periódicos– de que la humanidad a pesar del prodigioso incremento experimentado por el conocimiento racional, no se ha hecho mucho más sabia durante los últimos dos mil años constituye una clara evidencia de la imposibilidad de comunicar el conocimiento absoluto por medio de las palabras[28].

A nivel epistemológico, necesitamos superar la palabra como único medio de comunicación y construcción del conocimiento.

Entendemos a *la vivencia* como percepción fenoménica pura, situaciones en sí, es el instante, no es lo recordado o lo narrado, es lo que puede ser vivido o revivido. La vivencia es lo que es, es lo real, es certidumbre respecto a la vida para "el que vive". En síntesis, la vivencia es la expresión pura de la emoción, sin interpretación (reflexión) del ser.

Con cierta distancia, la experiencia, es *experientia*, intento, ensayo, experimento, prueba de "el que conoce" y se torna experimentado y experto. De este modo la experiencia es recuerdo, evocación de lo ocurrido, es reflexión e interpretación del fenómeno. Mientras que en la vivencia, media la percepción (sensación y sentimiento de lo vivido) en la experiencia media la razón (reflexión racional en torno a lo vivido).

Weick claramente expresa: "La experiencia no es lo que le pasa al hombre, sino lo que el hombre puede hacer con lo que le pasa"[29]. Lo que le pasa al hombre es la vivencia, que es percepción, emoción, sentimientos, en definitiva "acto de vivir". En tanto el hombre pueda reflexionar (experiencia) sobre lo que le pasa (vivencia) podrá hacer algo con ello, ya sea ratificar o rectificar su vivencia, o bien continuar reflexionando sobre ella.

26 MATURANA, H (2000). *Op. cit.* Párr., 6.

27 ARGYRIS, C. & SCHÖN, D (1978). *Organizational Learning: A theory of action perspective*. Addison Wesley. Reading MA.

28 CAPRA, F (2009. *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental.* España, Sirio, p. 45.

29 WEICK, KE (1979). *Op. cit.,* p. 16.

De manera maravillosa y magistral, García Márquez titula su novela autobiográfica "Vivir (vivencia) para contarla (experiencia)"[30].

El recuerdo, la narración, "contarla" implica reflexión, en palabras de Maturana, lenguajear, es decir poner en acción al lenguaje[31]. Cuando hay vivencia y no hay relato (lenguaje), no hay reflexión. Cuando hay relato (reflexión) y no hay vivencia, la vida es cuento, la ciencia es cuento, el aprendizaje y el cambio son puro cuento.

Cuando narramos lo que hemos vivido, partimos de la sensación y sentimiento percibido hacia la reflexión de lo que esto nos produjo. Allí, ambas, vivencia y experiencia, se nutren, entraman e integran en una fuente de sabiduría.

Ese destello que aparece en nuestra experiencia incierta, brindándole sentido a lo que ocurre (vivencia cierta) constituye la intuición. La intuición es un delgado hilo que puede conectar, poner en relación experiencia y vivencia, permitiéndonos el conocimiento y la conciencia.

"El que sabe" (sabiduría) no es solo "el que vive" (vivencia) como tampoco es solo "el que reflexiona" (experiencia), es "el que es" (conciencia).

Por conciencia entendemos a la emergencia de un saber en el que nos sentimos y estamos integrados con nosotros mismos y con el universo que nos rodea en el aquí y ahora.

Tanto la tradición budista, que fue profundamente estudiada desde la cognición por Varela como el pensamiento de los pueblos originarios, descartaron la preeminencia de la razón y optaron por un conocimiento silencioso, sin lenguaje a partir del cual es posible saber sin entender[32].

Creemos que es la conciencia sobre las vivencias lo que produce conocimiento transformador. La sabiduría no puede ser ni una ciencia ni una técnica subrayaba Aristóteles: se refiere menos a la verdad o a la eficacia, que al bien para sí mismo y para los demás. ¿Es un saber? Ciertamente. Pero un saber vivir[33].

En este sentido las teorías explicativas siempre serán aproximaciones a la realidad, y las vivencias inmersiones en ella.

Rabelais[34] en el año 1500! expresa: "Ciencia sin conciencia (y sin vivencia)[35] es la ruina del alma".

30 GARCÍA MÁRQUEZ, G (2002). *Vivir para contarla.* Sudamericana, p. 7. El texto entre paréntesis es nuestro.

31 MATURANA, H (2000). *Op. cit.*

32 VARELA, F (2000). *Op. cit.*

33 COMTE-SPONVILLE, A. (2003). *Invitación a la filosofía,* Santillana. Argentina, p. 156.

34 Citado por MORIN, E (2000). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro,* Caracas, p. 207.

35 El texto entre paréntesis es nuestro.

APORTES DESDE LA ONTOEPISTEMOLOGÍA AL CAMPO DE LA INVESTIGACIÓN

"Como nos lo demuestra la historia de mil maneras, la verdad más bella no sirve de nada si no se ha convertido en la experiencia más íntima del individuo. Toda respuesta unívoca, 'clara', permanece estancada en el cerebro y penetra sólo en casos muy raros hasta el corazón. No nos urge 'saber' la verdad, sino 'experimentarla'. La necesidad imperiosa no es poseer una concepción intelectual, sino encontrar la senda hacia la experiencia interna, no-racional y, quizás, inarticulable en palabras."

JUNG, CG (2009). *El libro rojo.* Editorial El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, p. 251.

En relación a la estrecha vinculación entre cognición y vida, es decir entre conocimiento y ser, ya no encontramos tan apropiado referir a una epistemología y una ontología separadamente. Consideramos más adecuado denominar a este campo de estudio, ontoepistemología. Dentro de este campo, creemos que la comunidad científica necesita emprender un urgente diálogo que posibilite una revisión de los modos de producción de conocimiento basados exclusivamente en la razón.

Los desarrollos de este apartado buscan contribuir a este diálogo desde una perspectiva biocéntrica, esto es poniendo la vida en el centro y por ende incorporando la vivencia como fuente de conocimiento.

EL INVESTIGADOR INVESTIGADO: EXPLORAR ES EXPLORAR-NOS

Cuando escribimos estas líneas, la imagen del físico David Bohm[36] en conversación con el filósofo Jiddu Krishnamurti[37] viene a nuestra mente. La humildad y la grandeza del encuentro de estos dos hombres, nos enseñan casi sin palabras, un flujo, un proceso acerca de cómo producir conocimiento, el diálogo.

El diálogo que proponemos aquí, es en primer lugar con nosotros mismos. Un diálogo en primera persona. Somos parte de la realidad, estamos inmersos en ella y de este modo un científico podría preguntarse: *¿Quién soy? ¿Dónde estoy? ¿Quién soy yo que hablo de las clases* sociales?[38]. Capra señala que "en la física atómica nunca podemos hablar de la naturaleza sin al mismo tiempo, hablar sobre nosotros mismos"[39]. Peat nos advierte del alto costo que tiene el desarrollo de un poder técnico y un conocimiento creciente, produciendo el aislamiento de un *"sí mismo"*, que se distancia cada vez más del contacto directo con la naturaleza[40].

36 BÖHM, D (1980). *Wholeness and the implicate order.* Londres, Routledge and Kegan Paul.

37 KRISHNAMURTI, J (1992). *La revolución fundamental*. Doce Conferencias de Krishnamurti pronunciadas en India, 1949-1950.Vol.5. Fundación Krishnamurti Latinoamérica.

38 MORIN, E (1984) *Ciencia con conciencia*. Barcelona, Anthropos.

39 CAPRA, F (2009). *Op. cit.,* p. 83.

40 PEAT, D (2007). "Sincronicidad. Puente entre mente y materia", in: *Ciencia orden y creatividad.* Kairos, Barcelona, pp 9-75.

Las citas que anteceden echan luz en este punto, del mismo modo que este cuento de Don Miguel Ruiz[41], que aquí transcribimos:

> Tiempo atrás hubo un hombre muy fuerte y muy alto que era soldado. Se llamaba así mismo el mejor guerrero. Estuvo en muchas guerras y mató a mucha gente. En su pequeña nación, era héroe. Todo el mundo le temía y respetaba. Hacía cuanto se le antojaba porque nadie lo detenía. Dondequiera que iba, decía: "Soy el mejor guerrero".
>
> Un día, mientras él mismo afirmaba ser el mejor guerrero, un niño le espetó:
> -Yo no creo que seas el mejor guerrero. El soldado se enfureció. Alzó el niño del suelo y le dijo: Tienes suerte de ser un niño, pues muchos han muerto por menos de eso. Si no soy yo, ¿Quién crees tú que es el mejor guerrero? En medio de la selva, en una cueva, hay un hombre que es realmente el mejor guerrero -contestó el niño. El soldado fue de inmediato a la selva a buscar a su rival. Quería matarlo. Por fin, encontró la cueva y en tono desafiante gritó: Sal a luchar conmigo y veremos quién es el mejor guerrero. Podemos imaginar su sorpresa cuando de la cueva salió un anciano. El anciano estaba tan débil, que apenas podía andar. Alguien me ha gastado una broma - rió el soldado- Me dijo que eras el mejor guerrero. Quien te lo ha dicho, no miente- aseguró aquel anciano de ojos bondadosos-. Yo soy el mejor guerrero. Primero un niño, ahora un anciano, no quiero tener que matarte. Si lo hicieras, eso solo demostraría que eres un asesino, no un guerrero. No creo que tengas el valor de vivir solo, como yo en la selva, dijo el anciano.
>
> Hummmm– se sorprendió el soldado. Te desafío a vivir un año entero solo en esta selva. Pasado ese tiempo ven a verme otra vez y veremos quién es el mejor guerrero.
> El soldado aceptó el reto y vivió en la selva durante todo un año. Se convirtió en un gran cazador. Aprendió del águila. Aprendió del jaguar. Y aprendió de la araña.
> Volvió a ver al anciano, y éste le desafió de nuevo a quedarse otro año y a usar todas las técnicas que había aprendido sobre la caza para capturar conocimiento. Tras un año de capturar conocimiento, ven a verme otra vez y decidiremos quien es el mejor guerrero. El soldado usó las técnicas del cazador, del águila, del jaguar y de la araña y lo aprendió todo sobre la naturaleza, sobre las estrellas, los animales y las matemáticas. Acumuló mucho conocimiento y cuanto más aprendía, era mayor su vanidad. Se decía así mismo: "No hay duda, Soy el mejor".
>
> Cuando regresó junto al anciano, éste le desafió a quedarse otro año capturándose a sí mismo. El soldado aceptó el reto. Empezó a capturar cada emoción, cada acción, cada reacción que tenía. Comenzó a verse y a enfrentarse a sí mismo. Luchó con su sistema de creencias. Empezó a aceptarlo todo y a amarse. La transformación fue tan sorprendente que, en muy poco tiempo, sólo tres meses después, supo realmente que el anciano era su maestro, su profesor, y también el mejor guerrero. Sintió mucho amor por el anciano. Y sintió compasión por toda la gente a la que había herido. No podía esperar para volver a ver el anciano, así que regresó a la cueva y lo llamó.
>
> Pero el anciano no salió. Vacilante, el soldado se adentró en la cueva y lo único que encontró fue un cuerpo inerte.
>
> El anciano había muerto.
>
> Entonces el soldado decidió que se quedaría en aquella cueva y se convertiría en el mejor guerrero. Ahora está allí, esperando a ti con tu desafío.

41 Citado por NELSON, M (2006). *Más allá del temor. Las enseñanzas de Don Miguel Ruiz*. Zeta. Barcelona, p. 279-281.

De manera contundente las enseñanzas de Don Juan, como la corriente en un río nos conducen a incluir-nos en esta ontoepistemología compleja a través de la vivencia.

La aséptica y pulcra tarea técnica hecha con *an-estesia* nos impidió sentir para no contaminar el objeto. Trabajamos sin emoción, ni dolor, ni alegría. *Cógito ergo sum*. Pensamiento certero de nuestra existencia. Nos hemos convertido en seres interpretativos, obsesionados por clasificar, describir, conocer, explicar, comprender para luego accionar. En el viaje del desarrollo científico tecnológico hemos extraviado nuestra naturaleza perceptiva, olvidándonos a nosotros mismos y por supuesto más aún al prójimo. Conceptualizamos un mundo que no sentimos, esto explica como operamos con la mente fría, evaluamos y calculamos para "no tomar partido", para "no sesgar", en definitiva para evitar involucrar-nos. Los científicos necesitamos recuperar el mundo de la percepción a través de nuestras vivencias.

A lo técnico, integrar el arte, incorporar lo estético, lo sensible, lo que se siente. Desde la perspectiva de la complejidad, proponemos incorporar la estesia![42]; esto es percibo, siento, también pienso… y luego existo. Necesitamos contar con investigadores que asuman la importancia de su subjetividad en el proceso de generar conocimiento y comprensión de la realidad estudiada. No podemos conocer nada hacia afuera, si no nos conocemos hacia dentro. No podremos controlar las variables externas, si no tenemos dominio de los procesos de nuestra mente cognoscente y escuchamos nuestro corazón sintiente. Morín[43], señala que la necesidad de auto-estudiarse de la ciencia, supone que los científicos quieran auto-investigarse, lo que también supone que entren ellos mismos en crisis con los supuestos de la investigación científica de la modernidad.

IN-CORPORAR LAS EMOCIONES

En relación a los científicos del siglo pasado, Capra expresa:

> Sus problemas no se limitaban a lo estrictamente intelectual, sino que alcanzaban la dimensión de una intensa crisis emocional o hasta podríamos decir existencial. Necesitaron mucho tiempo para superar esta crisis, pero al final se vieron recompensados con profundas revelaciones sobre la naturaleza de la materia y su relación con la mente humana[44].

Necesitamos incorporar las emociones de manera para contribuir a la salud en nuestra vida. Esto es, buscando aquellas que nos reconecten con la vida y no que atenten contra ésta. La descalificación, la competencia, la exacerbación del ego, el control sobre los otros, la dominación y manipulación, la lucha por las ideas, el cerramiento en el propio esquema mental; en síntesis violencia, constituyen componentes tóxicos de nuestras relaciones afectivas, entramados en nuestros vínculos cotidianos, de los cuales no está exenta la práctica científica.

Necesitamos reconocer definitivamente que entre el conocimiento y la acción se encuentra la emoción. Las emociones constituyen impulsos para la acción, movimiento hacia; la raíz etimológica de la palabra proviene del latín *emotio*, del verbo *emovere*, (e–de/desde) (movere-mover, trasladar). Las emociones han ido desarrollándose a lo largo de la evolución humana, por millones de años y preparando el repertorio de respuestas ante determinadas situaciones que requerían de una res-

42 Del griego *aisthesis*, sensibilidad que afecta a la percepción y al sentir.

43 MORIN, E (1984). *Op. cit.*

44 CAPRA, F (2009). *Op. cit.,* p. 27.

puesta determinada y especifica (huir, luchar, respuestas sexuales, afectivas, etc). Generalmente, en el mundo humano adulto, se ha perdido esta conexión entre la emoción y la acción y nos encontramos accionando sobre nuestro entorno inmediato de manera automática[45] a diferencia de los animales y los niños pequeños. Sería de fundamental importancia recuperar la trama tejida de manera co-operativa por la biología entre las emociones y la razón, y que, a merced de la segunda ha quedado olvidada la primera. Ambas conforman un entretejido de respuestas al repertorio de la vida, será solo recuperando el sentido de vivir integrados, reconociéndonos como partes de sistemas en vinculación coevolutiva, con otros sistemas ecológicos no solo humanos, que nos sentiremos plenamente vivos y acordes con la vida.

DARNOS CUENTA Y HACERNOS CARGO

Desde la terapia gestáltica, Yontef, define dos movimientos "Darse cuenta" y "Hacerse Cargo". *Darse Cuenta*, es un proceso sostenido desde la profundización y la ampliación del campo de la conciencia de nuestro accionar cotidiano.

> El Darse cuenta es una forma de vivenciar. Es el proceso de estar en contacto alerta con el evento más importante del campo individuo/grupo, con total apoyo sensorio-motor, emocional, cognitivo y energético….. Así el darse cuenta es en sí mismo una integración del problema"[46].

"Hacerse cargo", es la posibilidad de responsabilizarse por aquello que vamos descubriendo y reconociendo como *necesidad* a ser satisfecha y concluida como tal, para dar la posibilidad al surgimiento de otra nueva. Hacerse cargo alude a la responsabilidad de responder por nuestros descubrimientos, compromisos y acciones.

Para esta revisión necesitamos asumir que "sabemos que sabemos", más de lo que manifestamos saber, en el sentido de que existen caminos que seguimos transitando a sabiendas de que nos conducen por callejones sin salida.

El investigador- investigado precisa realizar una revisión profunda de su relación con la realidad a investigar, superando la relación tradicional sujeto-objeto del paradigma cuantitativo positivista, como así también la relación sujeto-sujeto tradicional del paradigma cualitativo. Para de este modo abordar, desde la propia vivencia y reflexión, la relación que tiene como investigador con la realidad a investigar, en la cual está inmerso. Teniendo en cuenta además, que esta realidad constituye una compleja trama de subjetividades co-construidas socialmente. En esta revisión será imprescindible reflexionar acerca de: 1. ¿En qué punto esta realidad tiene que ver conmigo?; 2. ¿Qué emociones y sentimientos me genera la realidad a investigar?; 3. ¿Cómo se enlazan estas emociones y sentimientos con las de las otras personas que conformamos esa realidad?; 4. ¿Cuáles son los imaginarios, representaciones, supuestos colectivos y sociales vigentes acerca de ellas y cuáles son mis propios supuestos?

La reflexión a la que aquí aludimos no es la profusamente difundida a través de diferentes corrientes del pensamiento, reflexión sobre la acción[47], reflexión sobre la propia práctica[48], profesiona-

45 GOLEMAN, D (1995). *La inteligencia emocional*. Buenos Aires, Vergara.

46 YONTEF, G (2002). *Proceso y diálogo en Terapia Gestáltica.* Editorial 4 Vientos, Buenos Aires, p. 57.

47 ARGYRIS, C. & SCHÖN, D (1978). *Op. cit.*

48 STENHOUSE, L (1985).*Investigación y desarrollo del curriculum.* Morata, Madrid.

les reflexivos que tanto han aportado y brindado a la transformación educativa y social[49]. De lo que ahora se trata, es de un trabajo de autoconocimiento profundo de sí mismo, que permita conocer las percepciones, sentimientos y emociones, reacciones y comportamientos que vivenciamos, a través de los cuales vamos construyendo nuestra experiencia. Nuestra experiencia implica de manera indivisible lo personal y lo profesional. Es tarea del investigador-investigado integrar los aspectos fragmentados, construyendo puentes entre estos senderos muchas veces aislados.

Para investigar necesitamos recordar que el otro siempre refleja aspectos de uno mismo. Por lo que no podremos explorar aquello en lo que no nos sentimos involucrados, que no nos emociona, que no nos con-mueve. Y aún más, no podremos avanzar en dicha exploración, si aún no hemos indagado eso en nosotros mismos.

Necesitamos pasar de la concepción del actor al autor. No somos actores sociales, puesto que no estamos representando una obra en un escenario, somos co-creadores de la realidad que percibimos, sentimos y estamos inmersos. Desde la perspectiva de la autopoiésis[50], autores significa con autoridad legítima sobre la acción y nuestra propia obra. Autores no solo de *papers*, autores de la ciencia, de nuestra vida y de la realidad que compartimos. Ya no se trata de dominar la naturaleza, se trata de un dominio de sí mismos que genera autoridad, responsabilidad y consciencia[51].

LA CO-INSPIRACIÓN

Dávila y Maturana proponen pensar la gestión colectiva como un proceso de co-inspiración en tanto espacio psíquico basado en la confianza, respeto y autonomía reflexiva. Es en este sentido que proponemos pensar la comunidad científica. Todos necesitamos ser reconocidos y tener presencia.

> Todos preferimos colaborar a obedecer; todos preferimos tener presencia en lo que hacemos a ser meros peones laborales; todos preferimos ser autónomos y reflexivos en nuestro quehacer desde el entendimiento de su naturaleza y su significado, y así ser personas participantes en un proyecto común, a ser subordinados robóticos[52].

Todos necesitamos ser autores de nuestra propia historia, lo que significa reconocer en primer lugar nuestra propia autoridad y responsabilidad frente a las relaciones que establecemos con el otro.

La identidad es relacional, contingente, provisional, alcanzada siempre en el proceso; no es un componente dado o esencial del sujeto. Las identidades no son absolutas, siempre son en relación a otro y pueden ser otra cosa y algo más.

> La colaboración y la co-inspiración son espacios psíquicos que constituyen ámbitos de convivencia en el hacer y el reflexionar donde la seriedad, la responsabilidad, la eficiencia y la calidad de lo que se hace, ya sea solo o con otros, surge de la conciencia de que uno sabe que

49 GIROUX, H (1990). *Los profesores como intelectuales*. Paidós, Barcelona.

50 MATURANA, H (2000). *Op. cit.*

51 MORIN, E (1996). *Op. cit.*

52 DÁVILA, X & MATURANA, H (2007). "La gran oportunidad: fin de la psiquis del liderazgo en el surgimiento de la psiquis de la gerencia co-inspirativa". *Revista Chilena de Administración Pública.* n°. 10. p. 112.

hace lo que hace porque quiere hacerlo, y sabe que lo que hace tiene sentido para él o ella porque ha participado de alguna manera en su gestación[53].

SOMOS ESPEJOS

No somos individuos, somos subtotalidades en un holograma. Somos espejos de todo lo demás. Lo postulan los científicos cuánticos y también lo relatan en maravillosos cuentos las sabidurías toltecas. Éstos últimos consideraban que a modo de un espejo ahumado[54], los pensamientos y modelos mentales nos impiden ver y vernos en los semejantes y todo lo que nos rodea. El otro, diverso, ad-verso no es otra cosa que otra versión de mí. Vivimos en un espejo de relaciones que muchas veces no podemos ver, porque nuestro espejo está ahumado. El desarrollo de los vínculos es un camino hacia nuestro propio autoconocimiento. La evolución en este proceso es posible, cuando somos capaces de volver hacia uno mismo con la imagen que nos devuelve el espejo.

ESCUCHARSE A SÍ MISMO

En tiempos en que se alardeaba con la palabra y los pensadores buscaban las plazas para presentar sus erudiciones, Heráclito, buscaba dentro de sí, y en la observación silente de la naturaleza. El filósofo consideraba la voz propia como la realmente digna de ser escuchada y cuya aprobación valía la pena procurar. El pensador no buscó mayorías, ni complicidad, en primera instancia escuchó su propio corazón. “Tal era su confianza en la Voz que escuchaba dentro de sí, que, a pesar de que sus palabras eran distintas a las de la mayoría, él decía con pasmos a la convicción que sólo estaba expresando “el pensamiento común”[55].

En el marco del surgimiento de un nuevo pensamiento especulativo, individual y basado en la razón, las palabras de Heráclito no gozaron de simpatía y aprobación. Esta confianza de Heráclito en el alcance universal de su enseñanza, hoy ya sabemos que no era una presunción de su parte[56].

UNA NUEVA SABIDURÍA TRASCENDENTE

Estamos ante la construcción de una nueva sabiduría que integra a la razón, el lenguaje del corazón, la intuición, la emoción, y la imaginación.

La co-inspiración y la especularidad como proceso y producto del tejido junto, nos permite comprender la dimensión transcendente de nuestra vida en el universo y nuestra tarea.

Esto que sabemos, ya no es solo mío, es nuestro. Muchos ejemplos de la historia del pensamiento humano hacen tambalear el piso de los derechos de autor. Los pensamientos de Heráclito de Efeso en el siglo VI a.c. paralelamente estaban entre las ideas de su contemporáneo Lao se. También Confucio y Pitágoras, fueron parte de un siglo de grandes filósofos.

53 *Ibíd.,* p. 111.

54 RUIZ, M (1998). *Los cuatro acuerdos: Un libro de la sabiduría tolteca.* Urano, Buenos Aires.

55 CAVALLÉ, M (2002). *La sabiduría recobrada*. Barcelona, Kairos.

56 *Ibídem*.

No fue menor el asombro de Niels Bohr cuando advirtió el paralelismo entre sus teorías y el pensamiento oriental, al punto de incorporar el símbolo de los opuestos complementarios ying y yang en su escudo heráldico[57].

Las sospechadas investigaciones de Rupert Sheldrake[58], también podrían echar luz a estas coincidencias. A través de su teoría de causación formativa, el biólogo denominó resonancia mórfica, a unos campos que supondrían la existencia de una "memoria colectiva" donde se almacenan las experiencias de todo lo viviente. Esta memoria influiría sobre las conductas y los desarrollos de la evolución de aquellas y, a su vez, siendo influidas por éstos. Se trataría de una memoria en correspondencia con una conciencia del universo.

Quizás estas sorpresivas sincronicidades, tengan algo que ver con un campo cuántico sin divisiones, donde el ego individual se funde en la trascendencia de la totalidad donde todo está conectado. "En este sentido conocer requerirá una "percepción sensible" que nos permita articular una mente que siente, junto a un corazón que piensa relacionalmente[59].

Como expresara Krishnamurti[60], la sabiduría no proviene de la mente mezquina, siempre ocupada en argumentar qué es y qué no es conocimiento; esta surge en una mente extraordinariamente libre, capaz de percibir la belleza.

APRECIACIONES FINALES

Cómo regularmente nos viene aconteciendo, este proceso de escritura, lejos de constituir en un informe certero de análisis de datos de investigación, nos posibilitó nuevas exploraciones en torno a la relación entre ontología y epistemología dentro del campo filosófico. Como así también nos permitió pensarnos en el campo de esta tarea que realizamos, la construcción de conocimiento, el vínculo entre nosotros como investigadores-investigados y esa realidad-nuestra realidad investigada. Al comenzar el trabajo las diferencias entre ontología y epistemología aparecían más claras, a lo largo del mismo esta distinción fragmentaria nos fue resultando cada vez más incómoda e inadecuada para comprender las relaciones entre vivencia y experiencia. En la tradición filosófica la ontología ha sido una rama de este campo de conocimiento focalizado en el problema "del ser y la realidad" mientras que la epistemología se encontraba abocada al estudio "del conocimiento y el hombre que conoce". Esta escisión encuentra su razón en los orígenes de la antigua Grecia, donde se establecía claramente la división entre *doxa* y episteme. La *doxa* abocada al vivir y la episteme al conocer, entrampados en la paradoja de pensar de que "el que vive no piensa" y "el que piensa no vive". La misma fue generada distinguiendo el conocimiento vulgar del conocimiento científico; el primero del latín vulgaris, referente al conocimiento de la gente común y el segundo aquel legítimamente acreditado como verdadero. De ese modo, la episteme fue puesta al resguardo del conocimiento vulgar; a consecuencia el determinismo y la estabilidad reinaron en el edificio de la ciencia. Esta situación fue luego complejizada con otros resguardos que se sumaron a la lista; el *cógito* cartesiano como ya hemos señalado estableció una fragmentación radical que perdura hasta nuestros días y que por algún motivo elegimos para sedimentar nuestro modo de vivir.

57 CAPRA, F (2009). *Op. cit.*

58 SHELDRAKE, R. (1982). *Una nueva ciencia de la vida.* Barcelona, Kairos.

59 PERLO de la R & COSTA LÓPEZ, R (2011). "Aprendizaje organizacional y poder: Jerarquía, heterarquía y redes", in: *Processos psicossociais nas organizacoes e no trabalho.* Casa do Psicólogo. Sao Paulo, pp.93-105.

60 KRISHNAMURTI, J (1992). *Op. cit.*

A través de la realización de este trabajo ha cobrado más claridad en nosotros la necesidad de volver a integrar los aspectos ontológicos y epistemológicos. Desde los desarrollos teóricos abordados, fundamentalmente los referidos a Maturana y Varela, la clásica distinción entre *doxa* y episteme pierde sentido. En tanto desde la biología del conocimiento, la cognición es condición inherente al vivir, no hay escisión posible entre ellas, vivir es conocer. Por lo cual pierde valor la distinción entre ser, realidad y conocer.

Desde la perspectiva de la complejidad, Najmanovich propone "licuar la epistemología" en tanto saber separado de la vida como refería la antigua Grecia [61]. Bateson hace referencia a un "conocimiento del conocimiento"[62]. Dichas propuestas, buscan avanzar en la tensión que provoca la escisión que venimos desplegando. Se trata de transcender la visión jerárquica entre *doxa* y episteme y la brecha sociocultural que supone que mientras que unos "viven" (el vulgo, el pueblo), otros "conocen" (los intelectuales, la academia, los científicos). Estas brechas constituyen una oportunidad para transformar esos espacios, intersticios en vacíos fértiles que integren el conocimiento a la vida y le devuelvan a esta su sacralidad de ser. Damasio plantea que el ser es anterior al pensar; a nivel evolutivo, el pensar es posterior al desarrollo del tronco cerebral y de los centros emocionales[63]. Es en este sentido que, desde una perspectiva biocéntrica, consideramos que este es el momento histórico en que la ciencia debe retornar al origen; al momento en el que la vida humana estaba centrada en la naturaleza; y ésta orientaba toda su actividad.

61 NAJMANOVICH, D (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y el pensamiento complejo.* Biblios, Buenos Aires.

62 BATESON, G. (1998). *Op. cit.*

63 DAMASIO, A (2005). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y de los sentimientos.* Crítica, España.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 91 - 98
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Educar la virtud política en la antipolítica y en el antipartidismo

Educating Political Virtue in Anti-Political and Anti-Party Viewpoints

Gennaro Giuseppe CURCIO
Istituto internazionale Jacques Maritain, Romadi, Italia.

RESUMEN

En este momento, cuando la tension entre ética y política se ha transformado en una relacion díficil, cuando se hace cotidiana la guerra contra las instituciones, cuando las revoluciones en las plazas parecen ser la única vía para demostrar el descontento y los déficits de la política; se busca, también, otro horizonte para poder construir una sociedad más justa y auténtica caracterizada por la solidaridad y el respeto civil de los grupos más desfavorecidos. En todos los Estados, tanto del Norte como del Sur, se está en la busqueda de un método que pueda relacionar a la política con los valores de la democracia y del Bien común. Este artículo aspira a captar nuestra atención sobre la "bella" politica y como ella no es un poder ilimitado en manos de un sólo hombre político, el cual lograría relaciones autoreferenciales y autonóma, pero limitadas y en posesión de un hombre con principios de solidaridad y subsidiaridad. Solo la "persona" politica que logra vivir completamente el "dono gratuito" puede discernir y encontrar los métodos más aptos para resolver las situaciones de crisis de naturaleza civil, económica y ética, presentes en la sociedad. En este sentido el plano del saber, lo cognoscitivo, puede dar espacio al plano del ser donde los valores llegan a formar parte de la amistad civil que poco a poco se transforma en la "bella" politica.
Palabras clave: Política, antipolítica, educar, sociedad.

ABSTRACT

At this time, when the tension between ethics and politics has reached high levels, producing a daily war against the institutions; when revolutions in the streets seem to be the only way to demonstrate discontent and the weaknesses of politics, another horizon is sought to be able to build a more just and authentic society, characterized by solidarity and civil respect for less favored groups. All countries, from North to South, are looking for a method that can relate politics to the values of democracy and the common good. This study aspires to focus attention on "beautiful" politics and how this is not unlimited power in the hands of only one politician, who would achieve self-referential and autonomous relationships, but limited power in the possession of a man with principles of solidarity and subsidiarity. Only the political "subject" who is able to live completely the "free gift" can discern and find the most suitable methods to resolve crisis situations of a civil, economic and ethical nature in society. In this sense, the plane of knowing, the cognitive, can give space to the plane of being, where values form part of civil friendship that, little by little, transforms itself into "beautiful" politics.
Keywords: Politics, anti-politics, educate, society.

Recibido: 23-01-2014 ✦ Aceptado: 11-05-2014

INTRODUCCIÓN: LA POLÍTICA ENTRE ANTIPOLÍTICA Y ANTIPARTIDISMO

Diógenes, con un farol en la mano, medio vestido y sin más casa que un barril, buscaba un hombre que hubiese conservado la virtud más difícil de encontrar en la Tierra. No pensaba que esa virtud fuese la sabiduría, sino una cualidad tan rara que para encontrarla le serviría al menos un poco de luz, ya que buscarla y encontrarla era como andar a ciegas. La virtud que nunca encontró pero que tanto buscó es la política. Hoy, toda la sociedad está buscando esa virtud tan difícil de encontrar. Sólo la luz de la conciencia y de la honestidad, presentes en la recuperación de la categoría "Persona", nos podrá introducir en esta búsqueda tan importante para el bien de nuestras sociedades civiles.

En este tiempo en el que la tensión entre ética y política se ha hecho verdaderamente difícil, en el que se le hace guerra a las instituciones cotidianamente, en el que la única salida para demostrar las discordias y las deficiencias de los políticos parecen ser las revoluciones en las calles, justamente en esta situación, también se busca un camino para poder construir una sociedad más justa y verdadera caracterizada por la solidaridad y por el respeto civil e los más pobres. En Italia y en Argentina, en Nápoles y en Milán, en Buenos Aires y en Canadá, en todos los sitios, de norte a sur, se busca un método que pueda volver a conectar la política con los valores de la democracia y del bien común. Esta tensión de la que hablábamos seguramente se agudizó durante la secularización, que inevitablemente ha hecho pasar de las "éticas fuertes" a las "éticas débiles", y por lo tanto de sistemas de valores ampliamente compartidos a visiones del mundo con fuertes connotaciones particularistas e individualistas. En este aspecto, la historia de los Novecientos ha vivido con la indirecta dialéctica entre dos visiones distintas de la relación entre ética y política: aquella elaborada por Max Weber después de la primera guerra mundial y la desarrollada por Romano Guardini en la segunda posguerra. La primera línea se fundaba sobre la contraposición entre "ética de la convicción" –típica del hombre religioso, del testigo, del profeta– y "ética de la responsabilidad", específica del hombre del Estado y del político[1]. Por su parte Romano Guardini orientaba su reflexión para subrayar cómo la instancia ética no llegaba a la política desde lo externo, sino que dimanaba del interior mismo de la política, de una política centrada en la primacía de la persona humana[2]. En la línea de Weber, el conflicto entre la "ética del testimonio" y la "ética de la responsabilidad" aparece como insanable y era inevitable, dentro de una política capaz de transformarse en praxis, la centralidad de la "ética del éxito". En la segunda visión, la de Guardini, la instancia ética nacía en el interior de la política misma, capaz de autolimitarse, de referirse continuamente a la categoría de persona, y finalmente disponible –como había dicho otro gran testigo de los Novecientos (Aldo Moro) después de la segunda guerra mundial– "a detenerse a tiempo"[3]. Se trataba, en fin, de fundar la centralidad de la persona humana también en el ámbito específico de la política, recuperando la profunda conexión entre ética y política, en la perspectiva humanista tan valiosa para el pensamiento personalista de los años centrales del siglo XX y en la cual Guardini se insertaba con pleno derecho.

Esta última frase de Aldo Moro podría dar una solución a la crisis del Estado y sobre todo a la de la política. Solamente la toma de conciencia de las autoridades políticas, y por lo tanto de los políticos, podrá desbloquear el estancamiento anti-valores, anti-político y en fin, anti-partidos, que existe

1 WEBER, M (1919). *Politik als Beruf,* tr. it., *Lo politico como professione,* in: Id., *Il lavoro intellettuale como professione,* Einaudi, Torino 1992.

2 GUARDINI, R (1951). *Die Macht*, tr. It., *Il pottere*, Morcelliana, Brescia, 1963.

3 MORO, A (1982). *Al di là della politica e altre scritti*, "Studium" 1942-1952, in: CAMPANINI, G (Ed). *Studium*, Roma. "Es necesario que la política se detenga a tiempo. Si la política quiere ser toda la vida...el hombre está acabado."

en nuestra época. Sólo el retorno a las categorías de persona y de valores, la capacidad de auto-limitarse y la disponibilidad de detenerse a tiempo pueden ser la base sobre la cual reconstruir una política como fin de nuestra sociedad ayudada por los partidos, medios portadores de bien, y teniendo siempre como meta la dignidad y el respeto por la persona humana.

1. LA PERSONA: BIEN COMÚN Y PLURALISMO SOCIAL

La crisis de la política, nace de la crisis de la educación y ésta de la crisis del hombre.

> Enseñar es formar al hombre. Es decir, hace llegar al hombre a sí mismo, darle su forma, hacerlo más hombre. "Hombre" aquí debe entenderse ya sea en sentido individual como colectivo, porque la necesidad de ser "enseñado" es una de las características del hombre como animal social. Todo acto de enseñanza implica necesariamente (directa o indirectamente) una cierta idea de la persona y de su lugar en la sociedad: formando al individuo, la sociedad se forma a sí misma. Y el autodidacta no es una excepción, porque él se orienta y se instruye en un ambiente socialmente dado al que tiene que tener en cuenta cualquiera sea su esfuerzo personal de apropiarse de la sabiduría y de los valores[4].

La concepción sobre el hombre, en la reflexión política, ocupa un lugar predominante para analizar en manera más analítica y profunda la idea metafísica del valor "política". La política vivida por y en la persona se transforma no sólo en fundamento para la sociedad sino, como está hecha por personas, en una verdadera "comunidad educadora". El hombre político, no es una idea sino una persona que vive en una sociedad, en un universo, frente a Dios y a los hombres[5].

> Una persona es un universo de naturaleza espiritual dotado de la libertad de elección y por lo tanto constituye un todo independiente frente al mundo; ni la naturaleza ni el Estado pueden corroer este universo sin su permiso. Y Dios mismo, que es y que actúa interiormente, obra en un modo particular y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra cómo la tiene en cuenta: respeta la libertad de la persona, en cuyo corazón él sin embargo vive; la insta, pero nunca la fuerza[6].
>
> En la libertad de elección se evidencia con fuerza la trascendencia, donde el amor se presenta como elemento necesario a lo largo del camino del hombre que busca el bien. En el concepto de libertad tomista no hay solamente apetito sensitivo, sino también la voluntad, que quiere siempre, necesariamente, el bien absoluto y la plena felicidad[7].
>
> Si lo que determina necesariamente la voluntad y la felicidad –es decir un bien sin límites, un bien absoluto que colma y satisface todas mis capacidades de deseo–, se deduce muy evidentemente que lo que no es un bien sin límites, lo que no es ese bien absoluto, no puede determinar necesariamente mi voluntad[8].

4 CHAMMING, L (2003). "Persona nella società Della informaciones", in: PAVAN, A (Ed). *Dire Persona*. *Luoghi critici e saggi di applicazione di ùn'idea*, El Molino, Bolonia, p.225.

5 Cfr. MARITAIN, J (1989). De Bergson à Thomas D'Aquin, Essais de métaphisique et de morale, in: *Opere Complete,* vol. VIII, p.154.

6 MARITAIN, J (1989). *Op. cit.*, vol VI, p. 306.

7 Cfr. MARITAIN, J (1989). *Op. cit*., p. 75.

8 *Ibidem*.

Todo bien particular, humano o divino, es elegido a través de una libre opción de la voluntad[9]. En cada elección que efectúa el hombre, se encuentra el deseo de algo como voluntad e inteligencia de comprender este deseo. La inteligencia nos lleva a una indeterminación suscitada por la no-presencia de lo que se desea. La voluntad tiene una tarea precisa: hacer pasar esta indeterminación de la inteligencia de un juicio especulativo-práctico a un juicio práctico-práctico. A través de este pasaje deseado por la voluntad, la inteligencia puede alcanzar la felicidad que esperaba. Naturalmente en el centro de todo el movimiento emerge la persona, no sólo como unión de alma y cuerpo, sino como sujeto encarnado en el mundo y proyectado hacia el bien particular ya encaminado hacia el bien último. En este sentido ser libre de verdad tiene un significado muy particular, es "ser dueño del propio juicio"[10] y tener el control absoluto de las propias acciones.

Sólo esta libertad, que tiene su base en un nivel superior, puede poner en relación política y bien para hacer crecer una sociedad en la honestidad y en la autenticidad de los valores. Esta libertad es de orden espiritual, pero está presente en la vida cotidiana porque eleva las debilidades humanas, anima al hombre corrupto por su fragilidad y lo hace volar alto fuera de los intereses personales. La libertad se transforma en una fuerza dentro de nosotros, porque nos hace ir más allá de todo aspecto material. Este bien más allá de lo físico corporal, más allá de los partidos y de lo personal es el *bonum honestum*. Y esto lo podemos encontrar en la realidad. El bien honesto y después el bien común no es una abstracción, sino una cuestión real, visible en la vida práctica que puede seguramente elevar a la sociedad. "También entre hombres intelectualmente divididos se puede cooperar en una común tarea práctica"[11].

Esta tarea práctica se puede tomar considerando los principios del bien común, que derivan de una libertad interior, que da diálogo y busca el bien como algo personal y egoísta, pero como un bien que es tal en sí mismo: la persona, la política, la ciencia, la técnica u otras cosas. Considerar el bien de esta manera significa hacerlo convertir en un fin, no en un medio o un momento temporal (quiero esto hoy porque me da algo más a cambio). El bien es siempre bien y permanece así para siempre. En este sentido el fin de la misma política será recuperar este bien ontológico para el bien común de un pueblo o de una sociedad, donde el partido se convierte en un medio para conducirnos hacia el fin, que es la política.

2. LA COMUNIDAD POLÍTICA: EDUCARSE Y EDUCAR PARA LA CAPACIDAD DE AUTOLIMITARSE PARTIDARIAMENTE

En una sociedad donde emerge la libertad auténtica, la superior a toda temporalidad, solo puede nacer de un verdadero diálogo que busca el *bonum honestum* y no el interés personal o el placer. Con esta base se construye ese bien común que:

> Tiene la primacía sobre los intereses particulares, en el que el mundo del trabajo tiene derecho a las transformaciones sociales que son requeridas por su acceso a su mayoría de edad histórica, y las masas tienen el derecho a participar de los bienes de la cultura y del espíritu; el reino

9 Cfr. AQUINATIS, Th (1891). Summa Theologiae, in: *Opera Omnia*, et studio Fratrum eiusdem ordinis, ex Typographia Poliglotta, Romae, vol. VI, I-II, q. 13, a. 1.

10 MARITAIN, J (1989). *Op. cit*, p. 80.

11 MARITAIN, J (1947). "Address at the Opening of the UNESCO conference Mexico City 1947", in: Proceedings of the Second Session of UNESCO, I, Aprile, pp. 27-33; tr. It., "Discorso di apertura all'Assemblea dell'Unesco a Città del Messico", *Studium*, XLIV, 1948, pp. 325-333.

> de la sabiduría es inviolable; los hombres de creencias diferentes y de diferentes familias espirituales deben reconocer sus derechos recíprocos por ser conciudadanos en la comunidad civil; el estado tiene el deber, justamente para obtener el bien común, de respetar la libertad religiosa como la libertad de investigación; la igualdad fundamental de los hombres hace de los prejuicios de raza, de clase o de casta, así como también de las discriminaciones raciales, una ofensa a la naturaleza humana y a la dignidad de la persona, y un período radical para la paz[12].

En este sentido la diversidad tendrá como centralidad de su status valores considerados válidos por todos, cada uno desde su punto de vista entre teoría y praxis[13]. En efecto: "Teoremas y praxis se condicionan entre sí, pero la reflexión filosófica, que también lleva a la formulación de un proyecto político, no puede resolverse al servicio de un partido político[14]". El verdadero partido se convierte en el análisis y la resolución de los problemas fundamentales considerados tales por todos, porque son importantes para la vida humana.

> El modo del filósofo de presentarse por fuera de los partidos, cualesquiera ellos sean, su independencia ante la acción inmediata a emprender, que exige una considerable parte de técnica y de arte, es completamente lo contrario de la evasión y la fuga, porque el filósofo es útil entre los hombres solamente si permanece como es, y la independencia del filósofo es testimonio de la libertad de la inteligencia frente al instante que pasa. Permanecer libre no quiere decir quedar indiferente y extraño, sino comprometerse en el campo de la propia competencia para buscar los principios reguladores de la experiencia política[15].

De aquí se deduce que la única fuerza fundamental no es entregarse a un partido, sino saber actuar en el mundo a través de una orientación dada por nuestra razón, porque seguramente es capaz de poder comprender la finalidad de nuestras acciones a través del *bonum honestum*, ese bien que tiene su valor en sí mismo. Sólo la inteligencia puede conducirnos hacia elecciones auténticas, verdaderas y libres, sin ningún condicionamiento, vividas en la independencia más absoluta. De esto se deduce que "hay que superar el esquematismo de la oposición entre izquierda y derecha"[16] para hacer surgir "los valores de la verdad, de justicia y de amistad fraterna"[17]. Valores que no son solamente del político, del cristiano, del musulmán, del judío y de otros, sino de toda la humanidad, porque son verdaderos (valores).

En este horizonte se coloca el fuerte subrayado del valor de la comunidad política, no en sí misma ni para sí misma, como "realidad salvadora", sino como "camino" a través del cual es posible "el crecimiento más pleno de cada uno de sus miembros". En este sentido "la promoción integral de la persona y del bien común, fin primario de la comunidad política, aparece como un aspecto fundamental de ese proceso dirigido hacia la creación de un mundo más humano y más justo de cuyo destino el pueblo se siente íntimamente partícipe.

12 *Ibídem*.

13 Cfr. NEPI, P (2008). "La cuestione laicità", in: CURCIO, GG (Comp.,) (2008). *La laicità ne le Paysan de la Garonne di Jacques Maritain*, Rubettino, Soveria Mannelli, pp. 22-23.

14 VIOTTO, P (2008). *Grandi amicizie*. *I Maritain e i loro contempoanei*, Città Nuova, Roma, p. 174.

15 *Ibíd.*, p. 175.

16 *Ibídem*.

17 *Ibídem*.

3. EL VERDADERO POLÍTICO EDUCA PARA "DETENERSE A TIEMPO" Y RECHAZAR EL INDIVIDUALISMO

Una política auténtica y de valor puede existir, pero sólo si está acompañada por una libertad fundada sobre la verdad y sobre las virtudes. También en la "cosa política" se puede ceder al vicio del deseo de predominar sobre los otros y percibir ganancias ilícitas. Este equilibrio puede nacer de una unión fundamental entre el instinto o el deseo del hombre y la inteligencia a la que me referí anteriormente. Las virtudes morales infundidas pueden sobreelevar nuestras acciones, llevándonos hacia una libertad madura. La justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza elevadas, son capaces de resistir mejor a los ataques de la simple naturaleza humana y del poder[18].

El poder, aquí, no coincide con la fuerza desnuda, ya que ésta "obliga" antes que "induce"; sin embargo la posibilidad del recurso a la violencia es ínsita a su misma estructura, como ha puesto en evidencia M. Weber cuando ha individualizado la posibilidad del recurso a la fuerza como elemento distintivo del poder político con respecto de la similar, pero no idéntica, categoría de autoridad. La categoría de poder específicamente político se distingue por tener como necesario compañero de ruta al posible empleo de la fuerza. Aquí está el elemento distintivo del poder con respecto a la autoridad, puesto que ésta no podría recurrir al empleo o aun solamente a la amenaza de la fuerza sin alterar su naturaleza profunda, que es la capacidad de inducir comportamientos por el camino de la persuasión, de la sugestión, de la ejemplaridad, no a través de la coacción.

El hombre, tiene que alejarse de la categoría del poder para tomar conciencia de su caducidad, de su debilitamiento y tratar de recuperarse a través de las virtudes. Su actuar se transforma en una elección en la que él es "responsable y libre"[19], ya que posee "desde el instante en que se despiertan en él la idea del bien y la vida de la razón, el poder de actuar bien, y por lo tanto ordenar su vida al bien"[20]. De este propósito de vivir y actuar bien por una elección compartida por todos para el bien de todos, y por lo tanto universal, se puede construir la verdadera política.

Hasta que no se aparten el individualismo y el egoísmo, no se podrá tener una buena comunidad política, una buena sociedad civil y una consiguiente economía positiva. Sanear un Estado de una crisis económica significa poner en auge el valor de la persona humana por sobre toda otra condición, sin moralismos delirantes ni vagos espiritualismos, pero alimentando esa libertad auténtica de nuestro ser funda en la responsabilidad del propio actuar auténticos principios y sanos valores.

Benedetto Croce estaba convencido de que la existencia de dos términos semejantes pero diferentes permitiera evitar la confusión entre un concepto que pertenecía a la esfera moral (liberalismo) y un concepto que pertenecía a la esfera económica (liberismo). Mientras el primero definía el triunfo de la libertad, el segundo era para él un esquema abstracto, es decir una receta con la que se trataba de resolver de una vez por todas, los problemas prácticos que un gobierno liberal pudiera afrontar con fórmulas y medios diferentes. El liberalismo no puede identificarse con el liberismo porque es moralmente superior. Luigi Einaudi, contestándole a Benedetto Croce, dirá que está dando batalla a un enemigo inexistente. El liberismo no es un principio, es decir, un manual de reglas para aplicar escrupulosamente. Es un conjunto de soluciones, muy a menudo deseables, que el economista, sin embargo, debe valorar sin prejuicios abstractos e ideológicos.

18 Cfr. MARITAIN, J (1989). *Science et Sagesse*, in: *Op. cit,* vol. VI, pp. 180-210.

19 MARITAIN, J (1989). *Raison e raisons*, in: *Op. cit.,* vol. IX, p. 332.

20 *IbÍdem*.

Una economía sana no nace de principios abstractos e incomprensibles, fuerte compromiso de materialización del bien concreto, que se origina en el corazón del hombre y se extiende a toda una comunidad civil.

En esto se entiende que el hombre no sólo es libre porque puede elegir, sino también porque eligiendo políticamente materializa la verdad, realiza el bien, actúa coherentemente con lo que es. La verdadera libertad, a estas alturas, no proviene de la elección que el hombre realiza, sino de una verdad que está en el ser responsable de cada individuo en cuanto tal. Claramente, el acto libre no será sólo una decisión de la voluntad, sino también un compromiso de la inteligencia[21]. En este encuentro entre voluntad e inteligencia también se realiza la unión entre el deseo de actuar bien y por consiguiente la anulación del vicio y la racionalidad de nuestro actuar. El obrar políticamente exige una primacía de la inteligencia, una primacía de los procesos cognitivos sobre los procesos operativos y afectivos. El político que no supera el dualismo "derecha-izquierda", queda sometido en una política "no libre" que pone la primacía del partido por encima del bien de la persona y de la sociedad hasta llevar al pueblo a desembocar en lo antipolítico y en lo antipartidario. Cuando el bien es reemplazado por otra cosa estamos frente a una política mediocre, y es frente a esta situación que todo político debe saber retroceder, tomando conciencia de que no vive el sentido auténtico del término "política" sino una pseudo-política que sólo tiene la apariencia del bien social y común. En estos casos el pueblo toma en sus manos la situación, consideran los pros y los contras, y comprendiendo el mal que se está materializando, actúa contra las instituciones, buscando aquella justicia ya perdida.

CONCLUSIONES

En estas tres categorías se pueden entrever los motivos de la crisis política que estamos viviendo. Una política que no pone en el centro a la persona, que funda la misma sociedad sobre bases demasiado humanas e instintivas sin insertar la fuerza de la inteligencia y de la ética. Pero tomar conciencia de estos límites humanos, significa poner punto final a nuestra sola fuerza de poder y sin límites que ciertamente arroja la comunidad social en el abismo más absoluto. Vivir el poder de modo ilimitado nos empuja a ser autorreferenciales y autónomos en una sociedad en la que todos necesitamos del otro según los principios de solidaridad y de subsidiariedad. La comprensión de un cambio en la sociedad o en la comunidad política nace de una experiencia de valores y de libertad interior que sola puede alimentar la belleza de la vivencia social. Confiarles a los jóvenes la experiencia política, en la reciprocidad más absoluta y en la ayuda auténtica, si por un lado puede ser un límite con respecto a la juventud y a la inexperiencia, por el otro quiere ser un acto de confianza y crecimiento hacia los más jóvenes, novedad y renovación de nuestras comunidades. Experiencia y novedad se vuelven, en la reflexión de Aldo Moro, un móvil para el crecimiento de la comunidad política. Sólo la persona, que logra vivir hasta el final el "don gratuito" puede hacer verdadera esta unión, ya que está siempre lista para "pararse a tiempo" en las situaciones más críticas, para poder reflexionar, discernir y encontrar los métodos más aptos para remediar las situaciones críticas de naturaleza civil, económica y ética de nuestras sociedades y nuestros Estados, haciendo referencia a esos principios fundamentales de solidaridad y a subsidiariedad que toda sociedad debería siempre alimentar.

Quiero concluir esta reflexión con la parábola de los "doce camellos", que puede aclarar cómo, de modo simple, puede producirse un cambio de nuestra comunidad política y de nuestra so-

21 MARITAIN, J (1989). Neuf lecons sur les notions premières de la philosophie morale, in: *Op. cit.,* vol. IX, pp. 873-887.

ciedad a través de un principio de ayuda recíproca y de don verdadero que sólo puede nacer de la "amistad civil" entre los hombres:

Un hombre anciano, sintiendo próximo su fin, llamó a sus tres hijos para dividir con ellos lo que quedaba de sus bienes. Les dijo: hijos míos, tengo once camellos, dejo la mitad de ello al primogénito, un cuarto al segundo, y a ti, mi último hijo, te dejo un sexto. A la muerte del padre, los hijos se encuentran muy perplejos: ¿cómo dividir? La guerra de la división parecía inevitable. Sin solución, ellos fueron a la aldea vecina a pedir el consejo de un viejo sabio. Éste pensó, y finalmente sacudió la cabeza: *no puedo solucionar este problema. Todo lo que puedo hacer por ustedes, es darles mi viejo camello. Es viejo, delgado e inútil, pero les ayudará a dividir su herencia*. Los hijos se llevaron el viejo camello y dividieron: el primero recibió así seis camellos, el segundo tres y él últimos dos. Quedó por lo tanto el viejo y delgadito camello que pudieron devolver a su propietario.

Cuando el don "gratuito" se vuelve parte de nuestra vida entonces también la cosa política, como nuestros griegos la llamaban, puede cambiar y tomar vías más elevadas, ciertamente de paz, de amor, de respeto y de honestidad hacia todos. Donar entonces se vuelve comunión y paz, juntar todos los dones y todos los recursos para poder salir de las crisis de nuestra existencia: económica, social, política, y de cualquier otro tipo y comprender cómo el otro puede ser la ayuda para reconstruir nuestra vida. Con estas categorías, que no son sólo cristianas, sino sobre todo humanas, bellas cualidades de nuestra humanidad, ciertamente se pone fin al anti-valor, a la anti-política y al anti-partidismo, ya que todo tendrá un objetivo fuera de toda suciedad de engaño y más allá del bien personal y de propia utilidad.

En este sentido, la persona, en su ser existencial, puede ser maestra y educadora del otro. El plano del saber, el cognoscitivo, puede dar espacio al plano del ser en el cual los valores pueden ponerse en práctica y dar vida a la amistad civil fundamento de la "bella política." De esto se deduce cómo lo bello se transforma en el medio entre la persona y la comunidad. La persona educa a través de lo bello y conduce a la sociedad misma hacia la transcendencia, que es la relación fundante y fundamental del existir humano.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 99 - 113
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El "Principio de las Mayorías" en el contexto político venezolano desde la óptica teórico-filosófica de Norberto Bobbio

The "Principle of the Majorities" in the Venezuelan Political Context from the Theoretical-Philosophical Viewpoint of Norberto Bobbio

Blanca Luna MÉNDEZ LOSI
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

La actuación política discursiva de los actores políticos en el gobierno venezolano muestra una evidente inclinación sobre el proceso de legitimación de acciones en respaldo a la "mayoría popular" votante a favor del oficialismo. Esta situación refleja una significativa desviación sobre la posibilidad de dar cabida a la expresión de las "minorías" o bien a cualquier tipo de emergencia opositora y/o crítica a las pautas ideológicas que el gobierno quiere vislumbrar como calificativo de un Estado constitucionalmente plural. El objetivo fundamental de esta investigación es analizar las bondades y limitaciones de este popularizado concepto "Principio de la Mayoría" a partir de la base teórica del filósofo Norberto Bobbio, y con él plantear la necesidad de levantar alertas civiles que se conviertan en frenos ante las arbitrariedades y velos encantadores de las promesas políticas partidistas por parte del gobierno chavista. Este artículo es de corte analítico-descriptivo con énfasis en los criterios hermenéuticos ante la realidad social. Se divide en tres grandes secciones que permiten una contextualización de lo que puede entenderse como "principio de la mayoría" aplicado a la práctica política venezolana, seguido de una exposición teórica del concepto y finalmente el planteamiento bobbiano sobre las alertas a esta práctica del poder.

Palabras clave: Principio de la Mayoría, Democracia, Minorías, Política Partidista, Venezuela.

ABSTRACT

The discursive political action of political actors in the Venezuelan government show a clear inclination toward the process of legitimating actions in support of the "popular majority" that votes in favor of the ruling party (officialism). This situation reflects a significant deviation from the possibility of accommodating expression of the "minorities" or any kind of movement that opposes and /or criticizes the ideological guidelines that the government wants to envision as qualifiers for a constitutionally plural State. The fundamental aim of this article is to analyze the advantages and limitations of this popularized concept, "the majority principle," based on the theory of the philosopher, Norberto Bobbio, and with this, to express the need to raise civil alerts that become brakes in the face of the arbitrariness and lovely veils of partisan political promises made by the Chavist government. The article is of a descriptive, analytical nature, emphasizing hermeneutic criteria in the light of social reality. It is divided into three major sections that permit a contextualization of what can be understood as the "majority principle" applied to Venezuelan political practice, followed by a theoretical exposition of the concept and finally, Bobbio's proposal regarding warnings about this practice of power.

Keywords: Majority principle, democracy, minorities, partisan politics, Venezuela.

Recibido: 15-11-2013 ✦ Aceptado: 25-03-2014

Proffessore: ¿3 chiavi, 3 talismani per il 2000?

"…Il principio in cui Io credo, il grande principio in cui io credo e poi uno solo: Il Principio della toleranza… se vogliamo passare di queste principio ad altri, arrivare al número tre, agiungerei il collorario di queste principio che sono due: Rispetto della veritá … e l`áltro che é la renuncia a credere di possedere la veritá assoluta…"

(BOBBIO, N, s/f, min. 5:20)[1]

"La discusión libre entre mayoría y minoría es esencial para la democracia, porque constituye la forma idónea de crear una atmosfera favorable a un compromiso entre mayoría y minoría; pues el compromiso forma parte de la naturaleza de la misma democracia".

Hans Kelsen, citado in: FERNÁNDEZ, J (2002).[2]

INTRODUCCIÓN

LA DEMOCRACIA COMO TEORÍA Y NORTE AXIOLÓGICO EN NORBERTO BOBBIO

Los problemas de la democracia en Venezuela y el análisis del "principio de las mayorías", a consideración de esta autora, pueden interpretarse desde la perspectiva bobbiana a partir del constante reconocimiento que este autor hace del principio de la tolerancia, el respeto, el reconocimiento a la diferencia y a la paz. Nortes anhelados y extrañados por un autor cuyo contexto biográfico se cruzó por la estela del totalitarismo, la guerra y la injusticia, panorama que podría ser parte de nuestra historia presente al no valorar, desde las acciones civiles y las demandas sociales, en el sistema democrático venezolano los instrumentos políticos y jurídicos que parten del reconocimiento a los derechos humanos y las libertades políticas.

Norberto Bobbio es un maestro de la política, a quien se atribuyen calificativos de respeto, admiración pero también críticas y contra argumentación. Norberto Bobbio, fallecido en los albores del siglo XXI, ha sido un teórico de la Ciencia Política y de la Filosofía Política, planteándose interrogantes sobre grandes temas, como el Derecho y la Democracia[3]. Deja en torno a estos temas grandes

1 P*rofesor, ¿Tres claves, tres talismanes para el 2000?:* "El principio en el cual creo, el gran principio en el cual creo es pues, El principio de la tolerancia. Si queremos pasar de este principio a otro; llegar al número tres, agregaría el corolario de este principio que son dos: Respeto a la verdad, y el otro que sería la renuncia a creer poseer la verdad absoluta…" (traducción propia).

2 FERNÁNDEZ, J (2002). *Norberto Bobbio: El filósofo y la Política, Antología.* Trad. Cast., de José Fernández Santillán y Ariella Aureli. 2ª Ed. C.E. 2ª Ed, México, p 43.

3 FERRAJOLÍ, L (2005). "Derecho y Democracia en el Pensamiento de Norberto Bobbio". *DOXA*. *Cuadernos de Filosofía del Derecho.* Universidad de Camerino, nº. 28. pp. 15-36. En línea: http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/42167181.html Fecha de Consulta 7 de Marzo de 2013; FERNÁNDEZ, J (2002). *Op. cit.*

aristas que se desarrollan entre otras y así sucesivamente, en una amplitud de conceptos que con mesura define, desarrolla y cuestiona en el contexto con su realidad vivida.

Ser testigo de acontecimientos de gran convulsión histórica y política, como la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la guerra fría, la ola marxista y fascista[4], indudablemente nutrieron su espíritu de amor por la libertad, la justicia y sobre todo la razón para construir propuestas de blindaje contra y frente a las arbitrariedades del poder central del Estado. Todo lo anterior da paso a la promoción de un espíritu libre que adversa cualquier régimen de violencia capaz de negar el sistema de vida que defendió permanentemente: la Democracia.

Por cuestiones de espacio, sería imposible generar una reflexión con todos los aportes del Maestro Bobbio, de quien aún se habla y se estudia en profundidad. Es por ello que, para esta oportunidad interesa, dado el contexto político venezolano en el cual estamos inmersos, consideramos pertinente analizar uno de sus grandes apartados filosóficos referido al tema que hemos señalado al inicio de esta Introducción: la regla o el principio de la mayoría.

La democracia, como ya se sabe, es un gran tema en los estudios políticos de Bobbio. Este artículo es solo una de sus aristas, sin embargo, entremos a nuestra exposición al menos con una idea básica de su concepto la democracia, entendida como

> la forma de gobierno en la que rigen normas generales, las llamadas leyes fundamentales, que permiten a los miembros de una sociedad, por numerosos que sean, resolver conflictos que inevitablemente nacen entre los grupos que enarbolan valores e intereses contrastantes *sin necesidad de recurrir a la violencia reciproca*…»[5].

A partir de este interés por la no violencia y en particular, la necesidad del colectivo social por generar los acuerdos en conjunto, Bobbio jamás dejará de insistir y teorizar sobre las diferentes maneras de concertar y encontrar puntos de encuentros para que todos y no una mínima fracción, respecto de las mayorías dominantes, salgan favorecidos. La lógica suma "0" en las acciones políticas, es simplemente una opción débil en cualquier proceso democrático, que este autor tratará de argumentar.

UN PROBLEMA EN EL SENO DE LA PRÁCTICA POLÍTICA PARTIDISTA VENEZOLANA

El legado discursivo del fallecido Presidente de la República Hugo Chávez, símbolo y referente existencial y filosófico del gobierno actual, reflejó históricamente una disposición a defender a "capa y espada" el proceso "revolucionario", mostrando la "democracia venezolana" como una conquista implacable bajo la dirección ideológica del partido hegemónico, donde el "otro" que también forma parte del pueblo, debía corresponderse con la figura de un actor silente. Algunos párrafos del discurso de Chávez, invitan a reflexionar sobre ciertos aspectos de la participación ciudadana popular inherentes al "principio de las mayorías":

> (…) cuando el *majunche*[6] salga al rin el 7 de Octubre *no va a durar ningún segundo*. *Knock-out* va a quedar de inmediato*, knock-out* fulminante…ahora fíjense con esa victoria aplastante…fí-

4 FERNÁNDEZ, J (2002). "Estudio Preliminar", in: FERNÁNDEZ, J (Comp.,) (2002). *Op. cit.*

5 BOBBIO, N (1987). "Democracia", in: FERNÁNDEZ, J (Comp.,) (2002). *Op. cit.*, p. 234.

6 Calificativo utilizado para descalificar al candidato opositor del momento electoral, Henrique Capriles Radonsky.

> jense con esta victoria aplastante del 7 de Octubre[7] nosotros vamos a lograr varias cosas importantes para el país: la primera es neutralizar cualquier plan desestabilizador que la extrema derecha venezolana con apoyo internacional está pensando, está planificando…[8].
>
> (…) Ahora es uno de los grandes desafíos nuestro continuar convenciendo *a la mayoría* de que este es el proyecto, el proyecto que a ellos les pertenece, *sobre todo a los sectores populares*, los sectores medios, todavía hay mucha gente de clase media confundidos ¿no? que creen ciegamente que Chávez es el culpable de todos sus males…[9].
>
> (…) *en su propia retaguardia los vamos a demoler* el 7 de Octubre aquí en el Estado Miranda…el gran cobero se va a quedar sin el chivo y sin el mecate, *porque les vamos a dar un knock-out e 7 de Octubre*…Por eso es que es tan importante generar con ese alto margen de 10 millones de votos. Porque nosotros ya lo dije, necesitamos una oposición seria ¿verdad?, ya lo dije, para ello tenemos que demoler a la extrema derecha burguesa hay que demolerla para que desaparezca del mapa político venezolano…[10].

Los anteriores párrafos citados corresponden al radicalismo discursivo del máximo vocero de la "Revolución Bolivariana", el proyecto político del fallecido Presidente Chávez, re-electo para el período 2012-1019, plantearía nuevamente desarrollar como norte en todo el territorio nacional un "principio de mayoría" absoluto y horizontal.

Este radicalismo discursivo permanente durante 14 años de gobierno, se presenta, a mi modo de ver, como un legado político e histórico que corresponde analizar como investigadores de las Ciencias Sociales porque además hoy, constituye, al parecer, la bandera política con la que la ideología del partido centralizado, es decir, el PSUV, es capaz de identificar a los representantes del gobierno como un "solo país", pues se comparte y asimila como "mandato moral" el legado político del difunto Presidente. Precisamente hoy, el nuevo Presidente, ganador de las elecciones del 14 de Abril del año 2013, Nicolás Maduro Moros, respondiendo a esa cultura populista del caudillo vencedor, se auto proclama como el heredero y primer Presidente "chavista" que surge al interior de un proceso revolucionario que se aleja significativamente de las prácticas democráticas de elección por parte de la base mayoritaria del PSUV.

De los discursos señalados interesa recoger algunos aspectos contradictorios a la tradición de la democracia social, que llaman la atención, sobre todo, porque contravienen la posibilidad de ofrecer una convivencia política que garantice la alternancia en el poder, crítica, disenso y respeto a los diferentes actores sociales y políticos del país, que faciliten la sinergia de un pueblo y acciones conjuntas en beneficio de todos los venezolanos. Son hechos y realidades sociales que contravie-

7 Hace referencia a los comicios electorales presidenciales del año 2012, aquella en la cual salió victorioso a pesar de las circunstancias de la enfermedad cancerígena que padeció y lo llevó hasta la muerte el 5 de marzo de 2013.

8 CHÁVEZ, H (2012a). "Discurso del candidato de la Patria Hugo Chávez ante el pueblo de Charallave". En línea, Video: https://www.youtube.com/watch?v=4DqWzDw7LHM. Fecha de Consulta: 12 de Marzo de 2013.

9 CHÁVEZ, H (2012b). "Entrevista al Candidato Presidente. Elecciones Venezuela 2012". En línea, Video: http://www.youtube.com/watch?v=-V9FPYTR13g Fecha de Consulta: 8 de Marzo de 2013.

10 CHÁVEZ, H (2012a). *Art. cit.*

nen directamente mandatos constituciones democráticos asentados en el artículo 2, 6, 19 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela[11].

Haciendo un somero ejercicio de análisis sobre los contenidos semánticos de los discursos citados se señalan como aspectos relevantes: el desconocimiento político del "otro" a participar en el espacio público de construcción ciudadana a partir de prácticas plurales del poder que se resisten al control social desde una sola concepción del poder estatal. La práctica de participación electoral la comparan con una contienda, una batalla o más bien, un *rin* de boxeo, donde alguien gana y alguien pierde, sale herido, minusválido y "golpeado" por el ganador. Esto se puede traducir en una análisis semántico del discurso hegemónico como una concepción democrática suma 0, y para nada la incorporación de focos minoritarios como posibles emergencias de apoyo o contrapeso al ganador electoral.

Así mismo, para el discurso "chavista", es fundamental estar situado en el estrato social de las "mayorías" que es el constituido por ese sentido genérico y populista de pueblo, que en todas las sociedades, igual que en Venezuela, se interpretan a los sectores marginales y excluidos, como los más populares y con esto se hace referencia directa a los estratos socioeconómicos más vulnerables económicamente, y a los que el Estado debe garantizar protección.

Hacia estos sectores estuvo siempre dirigido el peso discursivo del Presidente, reforzado además por los resultados electorales que aportaron gran legitimidad a su propuesta. Así lo señalan los porcentajes sobre el 50% que obtuvo en elecciones de gesta presidencial como, por ejemplo, la primera campaña electoral con la cual daría inicio a su vida política gubernamental nacional, en 1998, obteniendo un 62,46% de los votos[12], luego para las elecciones presidenciales de 2000 de cara a la nueva Constitución venezolana, obtiene un 59,76%[13], un 59,09% en las elecciones del referéndum revocatorio[14], una nueva apuesta en el protagonismo presidencial para el 2006 con un 62,84%[15]); y, finalmente una victoria electoral con el 55,07% en las pasadas elecciones presidenciales del 7 de Octubre de 2012 [16].

Con todos estos datos, ¿Quién pondría en duda las palabras del Presidente? La "mayoría" ha elegido. La "mayoría" ha seleccionado a una voz, un mandato y un proyecto. ¿Qué más puede pedírsele a un sistema democrático cuando "todos", la mayoría, ha ratificado directa en indirectamente la propuesta del líder de la revolución?

Con estas preguntas quiero detenerme y hacer una reflexión, que sirven de bastión a este artículo y mantendré hasta las conclusiones. ¿Será posible que por el hecho de tener datos que reafir-

11 ASAMBLEA NACIONAL (2000). "Constitución de la República Bolivariana de Venezuela". *Gaceta Oficial*, nº. 5.433 Extraordinario de Marzo.

12 INDRA, in: CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (1998) Elecciones de 6 de Diciembre, Presidente de la República, votos válidos por entidad distrito federal. http://www.cne.gov.ve/web/documentos/estadisticas/e98_01.pdf. Fecha de Consulta: 9 de Marzo de 2013.

13 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2000) Elecciones 30 de Julio de 2000, Presidente de la República total nacional, Venezuela. En línea: http://www.cne.gov.ve/web/documentos/estadisticas/e015.pdf Fecha de Consulta 9 de Marzo de 2013.

14 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2004) Boletín Electoral Referéndum 15 de Agosto de 2004 http://www.cne.gob.ve/referendum_presidencial2004/Fecha de Consulta: 9 de Marzo de 2013.

15 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2006) Elección presidencial, resultados electorales. 3 de Diciembre de 2006. En línea: http://www.cne.gob.ve/divulgacionPresidencial/resultado_nacional.php Fecha de consulta: 9 de Marzo de 2013.

16 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012a) Divulgación presidencial 2012, 07 de Octubre de 2012. En línea: http://www.cne.gob.ve/resultado_presidencial_2012/r/1/reg_000000.html Fecha de Consulta 9 de Marzo de 2013.

man el liderazgo político del Presidente Chávez, podemos concluir que los conceptos de democracia y participación electoral obedecen a una contienda Ganador-Chávez vs Perdedor- Oposición? ¿Será posible justificar los discursos de descalificación emitidos reiteradamente por el discurso político del Presidente Chávez frente a los grupos opositores, solo por el hecho de haber obtenido victorias electorales a lo largo de 14 años? ¿Cuál es el papel, entonces, de ese porcentaje del electorado que aunque "minoritario" forma parte decisiva de la participación política nacional? O interroguemos de otro modo: ¿Es que este porcentaje que hoy rodea el 50%[17], "perdió" cualquier oportunidad legitima para expresarse con dignidad, para utilizar el principio de pluralidad previsto en la Constitución y solicitar espacios públicos e institucionales para su participar en las toma de decisiones que requiere el país?

A mi modo de ver, si partimos, por supuesto de las lecturas de analistas de la política como Sartori[18] y la interpretación de la democracia según Bobbio[19], un discurso político que reitera constantemente el no reconocimiento a los sectores opositores y al bastión mayoritario del pueblo en general, probablemente parte de un conocimiento poco eficiente y sustancial (que hoy lideran los actores políticos del gobierno) del concepto de democracia. Un escenario de convivencia muy violento y de resistencias al diálogo, que hará aún más difícil la reconciliación de los venezolanos para hacer causa común con los destinos del país, pues las relaciones y luchas por el poder no permiten que el sistema democrático se legitime efectivamente a partir de una política de inclusión social donde todos los actores y sujetos sociales deben estar representados, y donde todos los acuerdos deben propiciarse para la mejor estabilidad y el funcionamiento de un país.

El partido que encarna la figura del gobierno actual, a través de los medios de comunicación, en especial, la transmisión del programa "Aló, Presidente", *ha dedicado muchos minutos al aire para llevar un mensaje de contienda,* el objetivo principal es "ganar y mantener el poder", aunque eso implique entender el diálogo democrático como un *"rin de boxeo"* para eliminar o *"barrer"* un grupo "desestabilizador" señalado como la oposición del país, los equivocados, los golpistas, la derecha oligárquica, y cualquier otro tipo de términos injuriosos. Se alimenta un rol social y cultural negativo alrededor de los conceptos de otredad, adversario y diversidad política, tan imprescindibles en los sistemas políticos de talante democrático.

Pareciera ser que el poder de las mayorías populares impera en la gestión pública de gobierno actual, pues legitima un solo discurso político dentro de lo que es la pluralidad de los discursos ciudadanos. Se termina excluyendo a sectores de la sociedad civil que también existe dentro del amplio espectro de la política, y que muchas veces se expanden fuera de las fronteras geográficas del país.

ANÁLISIS TEÓRICO DEL "PRINCIPIO LA MAYORÍA"

Las reflexiones anteriores sirven de marco referencial para comprender la crítica política que proponemos sobre el sistema político que se impone hegemónicamente en Venezuela a través de los discursos institucionales del Estado bolivariano. Los aportes de Norberto Bobbio, alrededor de uno de los elementos valorativos objetantes en los sistemas democráticos con elección directa: "el principio de la mayoría", elemento como se ha comentado está presente en la cultura política vene-

17 *Ibídem*.

18 SARTORI, G (2008) *La Democracia en 30 lecciones*. Taurus. Traducción de Alejandro Pradera. Colombia.

19 BOBBIO, N (1987). Art. cit.; BOBBIO, N (1981). "La Regla de Mayoría: Límites y Aporías", in: FERNÁNDEZ, J (2002). *Op. cit.*

zolana y que hoy constituye al parecer un principio inalienable de la democracia local, la cual se dispone para ser componente legitimador de un proyecto político en negación a cualquier otro tipo de ideal o conformación política distinta.

El principio de la mayoría, Bobbio lo define como un criterio cuantitativo sobre una decisión cualitativa. Obedece a una tradición histórica de la democracia en la cual es a partir de ella que se ve representado toda la voluntad de un pueblo y por tanto de vos universal para la toma de decisiones[20].

Hagamos un breve paréntesis reflexivo, dentro del supuesto de las mayorías se maneja un implícito de convicción o conciencia de cada uno de los electores frente al tema decisional que a juicio del autor mencionado no siempre ocurre. No es una garantía que el resultado de una lección directa haya partido de una total convicción o libre determinación de principios y libertad por parte del "pueblo" sino más bien, en el análisis de este principio más que obedecer a una lectura positiva por su resultado cuantitativo, debe apuntarse primero a un análisis de las condiciones que previo al acontecimiento del voto se han establecido para garantizar un determinado tipo de libertades y garantías.

De esta manera Bobbio (1981) señala que:

> (…) la libre determinación de la voluntad individual (se entiende por "libre determinación" aquella que se toma frente a diversas alternativas, a través de la ponderación de los argumentos a favor y en contra, y no en las situaciones sin alternativa, y en todo caso no por miedo a consecuencias graves para la persona o sus bienes) requiere como supuestos una serie de condiciones preliminares favorables (reconocimiento y garantía de los derechos de libertad, pluralidad en las tendencias políticas, libre competencia entre ellas, libertad de propaganda, voto secreto, etc.) que anteceden a la emisión del voto y también, en consecuencia, el funcionamiento de la regla de mayoría, que es pura y simplemente una regla para el recuento de votos[21].

Así mismo, y como breve conclusión de este inicio, advierte Bobbio: "...este principio es sólo uno de los elementos que contribuyen al buen funcionamiento del sistema democrático: es un procedimiento que no siempre funciona… y cuando funciona, no siempre es fácil ponerlo en marcha…"[22].

De tal manera, que aunque mucho eco han hecho las palabras del difunto Presidente de la República, aunque forme parte de la cultura política popular hoy en día, es menester alertar sobre los alcances reales de este principio, aclarando que aunque éste sea un elemento importante de la democracia y por el cual se rigen las decisiones electorales del país, es un principio que debe de entenderse con cuidado para dar paso a lo que me inscribo es una real democracia en la confluencia de diferentes partes, diferentes secciones y en la posibilidad y el derecho que tienen todos de participar y responder a esquemas de diálogo y colaboración para la construcción de un país para todos los venezolanos.

Diría para finalizar este punto, una democracia no llega a su estadio final cuando se deciden las figuras de gobierno en las contiendas electorales, ni tampoco puede partirse del supuesto que estas expresiones han respondido plenamente a la voluntad consciente del pueblo. El análisis sociopolítico aporta mucho más que estas meras conclusiones evidentes desde el punto de vista cuantita-

20 BOBBIO, N (1981). *Art. cit.*

21 *Ibíd.,* p. 261.

22 *Ibíd.,* p. 277.

tivo con la cual es importante trabajar para incluir en el trabajo político a los sectores interesados y sino seguir brindando las garantías constitucionales para respetar la diversidad de pensamiento y el desarrollo integral de las diferentes voces políticas del país.

ALERTAS OPORTUNAS DEL "PRINCIPIO MAYORÍA"

Se ha denominado a esta sección "Alertas oportunas" porque de alguna u otra manera previenen al ideal de abrazar a la regla de la mayoría como principio fundamental de la democracia. Claro que Bobbio expone los rasgos que históricamente conformaron este principio resaltando con él aspectos positivos como la posibilidad de frenar cualquier medida autoritaria de los gobiernos así como también destaca como positivo que se haya constituido como un principio en contra de la unanimidad.

Sin embargo, el mayor aporte de este autor se considera está concentrado en la posibilidad develar hasta qué punto este principio de ser el "centro" de una democracia, puede generar efectos contrarios a la misma filosofía democrática e incluso puede trancar el juego o hacer difícil la toma de decisiones.

Bobbio habla de esta manera de dos grandes limitaciones con las cuales nos concentraremos en este ensayo. Las primeras, inherentes a principios axiológicos en las cuales se encuentran los límites de validez, de eficacia y de efectividad. Así mismo, el otro foco de atención se concentra en aquellas limitaciones a las que denomina "aporías" con las que describe los aspectos técnicos con los que puede dado este principio generarse serios inconvenientes en las democracias.

Una concentración temática de esta naturaleza a los propulsores de la democracia es una estrategia mucho más amplia que la vinculación estricta con este principio, aspectos con los cuales he querido comenzar este ensayo refiriéndome a la realidad venezolana, porque de alguna u otra manera planteamos que aunque este sea un principio importante sobre todo en un país que suma a más de 17 millones de electores, es importante en esta coyuntura política de tensiones y no reconocimiento a los adversarios políticos, promover una cultura política que permita sugerir maneras para incluir y hacer crecer las alternativas políticas a lo largo y ancho del país. Que frente a situaciones limitativas que pudiera presentar este principio, se tienen otros mejores arraigados como la ciudadanía activa, y el respeto a los valores políticos y sociales como la libertad de expresión y el pluralismo político.

Y, de todas formas:

> (…) la democracia y la regla de la mayoría lejos de ser conceptos de extensión semejante, sólo tienen en común una parte de la misma; ésta puede ser superpuesta, ya que por un lado, pueden existir sistemas políticos no democráticos que aplican la regla de la mayoría[23] tanto en la elección del órgano decisional supremo como en la toma de decisiones de gran importancia; y

23 Un ejemplo de ello, aunque debatible por otros teóricos puede referirse al caso la República de Cuba, régimen político que aunque definido como "democrático" en su primer artículo constitucional, y con participación "del pueblo en las elecciones", desdibuja a todo orden los aspectos sustanciales de una real democracia en la que el paso a las minorías y el derecho a la habitabilidad de los opositores toman parte del juego político. La relevancia de los tintes autoritarios de este sistema, es posible mirarlos desde el artículo 62 constitucional en donde se exhorta al respeto máximo del estado Socialista y Comunista por encima de las expresiones de desarrollo individual. Para ahondar sobre estos aspectos revisar DOMÍNGUEZ, J (1995). "La democracia en Cuba. ¿Cuál es el modelo deseable?", in: DILA. H (Comp) (2013). *La Democracia en Cuba y el diferendo con los Estados Unidos*. Ediciones CEA, La Habana Cuba. pp.117-129. En línea: http://www.people.fas.harvard.edu/~jidoming/images/jid_democracia.PDF Fecha de consulta 15 de Marzo de 2013.

> por otro, hay determinaciones colectivas en los sistemas democráticos que no toman con base en la regla de mayoría, sin que por ello estos sistemas dejen de ser democráticos"[24].

LIMITACIONES AXIOLÓGICAS: VALIDEZ, APLICACIÓN Y EFICACIA

LÍMITES DE VALIDEZ

Para Norberto Bobbio la limitación de validez tiene que ver con el alcance del propio principio en cualquier área que pudiera remitirse a discusión. Para él, el principio está limitado por "propio principio" en tanto que no es posible deliberar bajo el esquema de principios fundamentales de derecho, cuando el esquema de la mayoría pudiera ser abolirlos para el momento coyuntural vivido, solo por el hecho de ser "mayoría".

El límite de validez "es el que deriva de una respuesta negativa ante la pregunta ¿Pueden ser admitidos a participar en una toma de decisiones colectiva basada en el principio de mayoría también aquellos que lo rechazan, es decir, aquellos que si lograran ganar la mayoría, se servirían de ella para abolir el principio?"[25].

De esta forma Bobbio plantea que:

> (…) es oportuno que la regla de mayoría sea válida también para los antimayoritarios, ya que solo de esta forma se respeta se respeta el principio de la libertad que se encuentra en la base de la adopción de esta misma regla; pero también se sostiene que, en principio, la pauta deber valer solamente para los mayoritarios, ya que si se admitiera su validez también para los contrarios las consecuencias prácticas podrían ser desastrosas [26].

LÍMITES DE APLICACIÓN

El principio de las "mayorías" se encuentra con un nuevo límite que sugiere no poder aplicarse en materias que vulneren derechos fundamentales, éticos así como también áreas de complejidad científica en la cual es necesaria la intervención de grupos de expertos o tecnócratas que puedan dar una respuesta más acertada y en beneficio y equilibrio del sistema político y social en su conjunto[27].

¿Cuáles son las materias indiscutibles bajo el principio de las mayorías? Bobbio las plantea en tres grandes apartados las cuales resumimos a continuación:

1) Materias que versan sobre los derechos fundamentales (como derechos humanos, libertad, equidad, justicia entre otros) principios y postulados éticos.
2) Temas que debaten científicos y técnicos que son de naturaleza compleja así como también temas inherentes a las decisiones técnicas macroeconómicas o financieras de un país que difícilmente estarían bajo la aceptación mayoritaria de la población por las consecuencias de sus ajustes para en sus hábitos particulares. Y finalmente,
3) "Cuestiones de conciencia", referente a la adscripción religiosa, hábitos y costumbres, lengua y tradiciones presentes en el ámbito de la cultura. Ejemplo de este aspecto se vislumbra

24 BOBBIO, N (1981). *Art. cit.* p. 254.

25 *Ibíd.,* p. 266.

26 *Ibíd*., p. 267.

27 *Ibídem*.

la constitución de la República Bolivariana de Venezuela, de emisión significativa en el reconocimiento de los derechos multiculturales que no solo muestra a manera de preámbulo sino que se da a la tarea de exponer en diferentes artículos, como por ejemplo el nº 9 constitucional [28] en donde se respeta como idioma oficial además del castellano, toda la serie de idiomas desprendidos de las comunidades indígenas asentadas en todo el territorio nacional.

LÍMITES DE EFICIENCIA

Para Bobbio los límites de Eficacia del principio de las mayorías "…incluyen todos aquellos puestos de relieve por quienes sostienen que la aplicación de la regla no cumple ni pude cumplir con todo lo ofrecido, en primer lugar con la promesa de la que nacieron todos los regímenes democráticos más desarrollados, es decir transformar radicalmente las relaciones entre clases sociales..."[29].

Esta aspecto, constituye una limitación en tanto que tomar en cuenta la irreversibilidad de la elección por las mayorías, supondría también la irreversibilidad sobre áreas y temas que podrían generar consecuencias devastadoras para el país y que lamentablemente no tendrían vuelta atrás como por ejemplo la destrucción de un patrimonio historio y cultural de la nación, o medidas de corte económico que limiten el acceso al bienestar social de la población sin políticas paliativas. Frente a esto, debe necesariamente establecerse criterios de reversibilidad cuando las consecuencias de las medidas una vez instauradas se superponen al desarrollo mínimo de bienestar de la sociedad el cual debe proponerse como norte cualquier estado Democrático.

LIMITACIONES TÉCNICAS. APORÍAS: VOTANTES, NO VOTANTES, ABSTENCIONISTAS Y MAYORÍA ABSOLUTA

Bobbio define a este carácter limitativo del principio de las mayorías como aquellas "(…) dificultades inherentes a la aplicación de la regla considerada únicamente como expediente técnico, y que aquí llamamos aporías"[30]. Dentro de este renglón aunque aclara son diferentes las limitaciones técnicas, se concentra en cuatro: las que refieren a los votantes, a los no votantes, a los abstencionistas y a las mayorías absolutas.

VOTANTES

Para Bobbio a veces los votantes definidos para las reglas del sistema Democrático NO son siempre de carácter universal sino que más bien corresponden a decisiones de la asamblea o el parlamento situación que puede contravenir los reales deseos o expectativas de la población o ciudadanos en su conjunto.

Cuando Bobbio se refirió a esta limitación, puso su acento en sociedades de democracia representativa como la italiana distinta a la concepción universal que adquiere todo ciudadano venezolano mayor de 18 años en materia política como la elección del Presidente de la República, los miembros del parlamento, los gobernadores o alcaldes y una serie de aspectos que pueden por el impulso de la soberanía popular impulsar diferentes llamados a la participación universal y directa como se

28 ASAMBLEA NACIONAL (2000). *Doc. cit.*

29 BOBBIO, N (1981). Art. *cit.* p. 271.

30 *Ibíd.,* p. 272.

contempla en el artículo 63, constitucional[31]. Yo me atrevería a agregar, que fuera de los aspectos que podría objetarse de la calidad de la votación o de la real conciencia de los votantes frente a los resultados electorales surgidos, la constitución venezolana en gran medida ofrece un blindaje constitucional en materia de protección a las votaciones con carácter universal, directo y secreto.

Pero aunque se resolviera el hecho de la participación universal por parte de los electores de un país determinado, a Bobbio también le genera la capacidad de los sistemas democráticos de incluir la voz de sus otras comunidades democráticas dentro de los procesos decisionales "internos". Este autor con el concepto de internacionalización de la democracia y del derecho al voto, se inquietaba por exponer que lamentablemente poblaciones e individuos de otras regiones no participarán en procesos de deliberación que también obedecían a su interés y que esto por tanto limitada el real alcance del acceso a temas de interés propios no solo de la esfera del Estado-Nación.

Por supuesto, debe entenderse esta inquietud por su contexto vivido, en materia de asuntos bélicos. Bobbio, crítico de la conformación del Consejo de Seguridad de la ONU, era fundamental hablar de la inclusión de opiniones y derecho al voto de fragmentos que quedaban al margen de los procesos decisionales a pesar de estar involucrados en los efectos mediatos o inmediatos de las mismas.

LOS NO VOTANTES

Para Bobbio «…el no votante sería aquel a quien «esto o lo otro» le dan lo mismo, deja de elegir no por falta de ganas sino porque no sabe qué elegir y ambas opciones le resultan "buenas» y "malas" a la vez y por igual[32].

¿Y dónde está la limitación? Estaría en todo caso en la ausencia de voces para generar decisiones apegadas a la voluntad popular. Para el caso venezolano, a nivel de las decisiones de carácter nacional, este es un aspecto que no inhabilita la posibilidad de establecer aspectos decisionales finales porque el mecanismo electoral es directo y por voto válido mayoritario independientemente del número de votos de diferencia.

Sin embargo aunque sujeto a derecho esté la toma de decisiones en materia de elección de candidatos a cargos del poder ejecutivo o en materia de referéndum consultivo por ejemplo, es importante mirar desde el punto de vista de la carga de legitimidad al sistema político los porcentajes de "no votantes" resultantes de un proceso electoral importante. No ha sido el caso para Venezuela, cuyos porcentajes de participación han sido superiores al 70% en los últimos procesos de elección presidencial[33]. Sin embargo, cuando el dato "no votante" ha reaparecido para el último proceso electoral del 16 de Diciembre para la elección de gobernadores y legisladores[34], es preciso tomar con pinzas

31 ASAMBLEA NACIONAL (2000). *Doc. cit.*

32 BOBBIO, N (1981). *Art. cit.* p. 275.

33 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2007) Elección presidencial, 6 de Diciembre de 2006. En línea: http://www.cne.gob.ve/divulgacionPresidencial/resultado_nacional.phpFecha de Consulta: 9 de Marzo de 2013. CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012) Divulgación presidencial 2012, 07 de Octubre de 2012. En línea: http://www.cne.gob.ve/resultado_presidencial_2012/r/1/reg_000000.htmlFecha de Consulta 9 de Marzo de 2013. Para la elección presidencial del año 2006, hubo una participación electoral de 74,69% mientras que para las elecciones de la misma materia en el año 2012 se reflejó una participación de 80,48%.

34 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012b). Divulgación Regionales 2012, País Venezuela, Estado Zulia. Ficha Técnica. En línea:http://www.cne.gob.ve/resultado_regional_2012/r/0/reg_210000.html Fecha de Consulta 10 de Marzo de 2013. CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012c). Divulgación Regionales 2012, País Venezuela, Estado Miranda. Ficha Técnica. En línea:http://www.cne.gob.ve/resultado_regional_2012/r/0/reg_130000.html Fecha de Consulta:

dicho comportamiento en tanto que podría estar obedeciendo a una conducta muy diferente a la acontecida en los procesos electorales anteriores, que merece la pena estudiar y con ello cuestionar el real carácter legitimador de los actuales representantes de las diferentes entidades regionales del país frente a esta drástica y grotesca disminución electoral, señalando por nombrar tres casos particulares como el estado Zulia en el cual la "no participación" igual a los "no votantes" estuvo alrededor de 37,81%[35], para el caso del Estado Miranda fue un 41,66%[36], los "no votantes del total de electores y parta el caso de otra enditad territorial con gran tradición electoral, un porcentaje de 50,68%[37] toco la esfera de los "no votantes".

ABSTENCIÓN

Aunque se suela confundirse el término de "Abstención" con los "No votantes" y al revés, para Bobbio este un concepto que obedece a cualidades diferentes y lo define como:

> (…) aquellas [personas][38]que emiten su voto pero se abstienen de expresar su voluntad a favor de una de las opciones (son aquellas que emiten el voto en blanco)". "..la abstención debe interpretarse como un estado de hostilidad ante esas opciones…el que vota en blanco manifiesta claramente su juicio negativo para ambos: su lógica es la de "ni lo uno ni lo otro", no la de "lo uno o lo otro..."[39].

Esta obviamente vinculado de limitación con la anterior, porque en todo caso los procesos de interpretación electoral dejan de tener validez cuando se coloca la regla de la mayoría como fuente decisora definitiva en los procesos consultivos.

El "voto nulo" desde luego tiene una cualidad adicional que aunque no tenga validez al momento de dictaminar quien gana o quien pierde, es un fenómeno que implica el esfuerzo participativo del elector. De alguna manera quiere expresar algún mensaje pero no es posible por las restricciones del sistema al cual está sujeto cuando obedece a las características que hemos planteado, para el caso venezolano por ejemplo.

El voto nulo, a diferencia del "no voto" está presente en el proceso, y un ejemplo de ello son los procesos de contabilización de los mismos en los procesos electorales venezolanos. Siendo motivo de destacar que tocan porcentajes de 3 y 2 % de los electores si citamos nuevamente el caso de los estados Zulia, Miranda y Carabobo[40] en los proceso electorales pasados del 16 de Diciembre[41].

10 de Marzo de 2013. CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012d). Divulgación Regionales 2012, País Venezuela, Estado Carabobo. Ficha Técnica. En línea: http://www.cne.gob.ve/resultado_regional_2012/r/0/reg_070000.html Fecha de Consulta 10 de Marzo de 2013.

35 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012b). *Doc. cit.*

36 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012c). *Doc. cit.*

37 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012d). *Doc. cit.*

38 Corchetes añadidos.

39 BOBBIO, N (1981). *Art. cit.* p. 275.

40 CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012b). *Doc. cit.;* CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012c). *Doc. cit.;* CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012d). *Doc. cit.*

41 Para el caso del Estado Zulia, un total de 32.296 votos reflejo un 2,17% de los votos nulos (CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (2012c). *Doc. cit.*). En el estado Miranda, 36.888 votos representaron por su parte el 3,17% de votos nulos (CNE, 2012c) mientras que un 3.16% reflejo los votos nulos del Estado Carabobo representando un total de 23.934 votos (CNE. 2012 d).

¿SIEMPRE ES POSIBLE LA MAYORÍA?

Con esta última sección Bobbio concluye y abre otro abanico de reflexiones importantes respecto al principio de la mayoría el cual se hace pertinente conectar frente a un contexto como el venezolano donde los resultados electorales emiten un mensaje de alta polarización y división política.

El principio de la mayoría, para el caso venezolano no arropa una totalidad absoluta. No es posible decir que hay un mediano acuerdo en las decisiones de estirpe nacional cuando los resultados electorales demuestran tendencias fortalecidas, demuestran adeptos de la tendencia de gobierno "chavista" pero también demuestran grandes adhesiones a los sujetos que encarnan la oposición. Y que dudo, todos puedan estar siendo "manipulados" o encabezando una extrema derecha "apátrida". De alguna manera, no podemos descartar la fuerza de las convicciones de los sectores y por tanto no podemos desdibujar que estos resultados pasen a ser tema de discusión en los destinos gubernamentales del gobierno. Señala Bobbio que: "Si por mayoría se entiende la mayoría absoluta, ésta es segura únicamente cuando las soluciones propuestas o los candidatos de un solo cargo sólo son dos. En otros casos, cuando las opciones son más numerosas, puede haber mayoría absoluta, pero también no haberla: en estos casos la formación de una mayoría absoluta es producto de un acuerdo"[42].

Lo anterior es importante destacarlo de Bobbio por tanto que a mi modo de ver debe promover la generación de mesas de negociación y acuerdos en el estado venezolano por la naturaleza de las decisiones electorales, inclusive por aquellos quien no quieren expresar su derecho al voto, pero que no deben dejar de estar ajenos a las posibilidades de inclusión del gobierno y sus políticas públicas.

Partir de esta manera, en un sistema democrático de un principio con una serie de limitaciones que pueden mostrarse en momentos inesperados, es tener que recurrir necesariamente a otros criterios que alimenten el equilibro de las relaciones Estado- Sociedad y que por lo tanto nazcan inicialmente de los acuerdos de todos y todas las partes involucradas sin una distinción partidista en los árbitros del poder y con la garantía del respeto a la disidencia y al factor opositor frente a condiciones de paz, justicia y equidad. Es por tanto esta exposición una visión de la democracia, no la única pero que indudablemente suscribo como valor axiológico, en función de abonar a una cultura que amplíe las fronteras de los tradicionalismos y de las costumbres electorales por una frontera que mire "la realidad" que es mucho más diversa y compleja de lo que parece y de lo que puede encasillar un sistema de electores.

Antes del voto, hay factores más profundos, más cualitativos y que en todo caso deben de sumarse a la reflexión de todo sistema democrático para buscar ser el mejor, el más exitoso, el que más se responde a las necesidades no de un sector, sino de todos porque de todos se vive y de todos depende el equilibrio de un sistema político.

Para culminar, es preciso recordar otra de las citas de este profesor quien en vida jamás descanso por reflexionar sobre los grandes temas de la política y al respecto de la regla de la mayoría planteo: "Desafortunadamente, con demasiada frecuencia las mayorías no se componen de los más libres, sino de los más conformistas. Aún más: por lo general cuanto más amplias son las mayorías y cuanto más se acercan a la unanimidad, tanto más surge la sospecha de que la expresión del voto no haya sido libre:…"[43].

42 BOBBIO, N (1981). *Art. cit.* p. 277.

43 *Ibíd.,* p. 261.

Sin embargo:

> Ciertamente, las dificultades señaladas constituyen un obstáculo para el correcto funcionamiento de un sistema democrático, pero ellas solas no son de tal naturaleza como para provocar su crisis. Las razones de la crisis de la democracia son más numerosas, y no todas ellas dependen de las objeciones contra el principio de mayoría. Sin embargo, afortunadamente, hay infinitas razones más para preferir un gobierno democrático, no obstante sus límites y aporías, que uno autocrático[44].

CONCLUSIONES

Desarrollados los contenidos de este artículo puede concluirse lo siguiente:

1) La regla de la mayoría según la interpretación de Norberto Bobbio, constituye un fundamento no esencial para la definición de la Democracia. Es un apoyo recursivo que estimula la participación de los miembros integrantes de una sociedad, (cuando se respetan y se cumplen los derechos para exhortar a este principio) pero que sin embargo, no por ello implica el "buen funcionamiento" o el "exitoso funcionamiento" del sistema democrático en su conjunto, que más bien atiende a condiciones del desarrollo a las libertades de expresión, oportunidades de participación y apertura a la pluralismo democrático.
2) El desarrollo de este principio y de las inquietudes que sobre él atiende el teórico turinés Bobbio, son fundamentales para interpretar el peso que en la cultura política venezolana se le ha dado al término, planteamiento a mi modo de ver es peligroso porque desdibuja otro tipo de oportunidades de concertación y dialogo frente a una realidad electoral polarizada.
3) Las limitaciones del principio de la mayoría refieren a dos grandes aspectos: los axiológicos y los técnicos. Los primeros obedecen a criterios como la validez, la aplicación y la eficacia. ¿El principio de la mayoría es aplicable a cualquier materia, a cualquier circunstancia a cualquier razón de ser? Respondiendo de forma negativa esta interrogante se atribuyen las respuestas a las limitaciones axiológicas, atendiendo a cuidados de alerta y de respeto a los derechos fundamentales de los individuos.
4) Por su parte, las segundas limitaciones "de carácter técnico" en las que se analiza el papel de los votantes, no votantes y abstencionistas se refieren fundamentalmente al número de participantes disponibles o ausentes en los procesos decisionales que pudieran ser relevantes para definir las acciones en el juego político. Este rango de limitaciones se hace crítico cuando yace la existencia de un descontento o inhibición al momento de ejercer la participación directa, situación que debe remitir a un análisis más cualitativo de los procesos decisionales que para Bobbio es consustancial con los canales de negociación entre las diferentes partes.
5) La realidad política venezolana, en la cual se evidencia la permanencia de un grupo político en el gobierno por más de 14 años, liderado inicialmente por el fallecido Presidente de la República y hoy actualmente por el grupo al mando de su mentor político Nicolás Maduro Moros, han propiciado la emisión de un mensaje que debe atender solo a los sectores "populares" por mayoría. No se deja a un lado la relevancia y el análisis social e histórico de este sector popular para en el protagonismo electoral del país, pero he considerado necesario hacer un llamado de atención a los discursos dominantes del liderazgo presidencial para plantear as-

44 *Ibíd.,* p. 277.

pectos que Bobbio propone, y tiene que ver con un supuesto que debe abarcar no solo un sector de la población que aunque se mayoría no justifica la exclusión discursiva de los demás sectores intervinientes en la dinámica política venezolana. El principio de la mayoría y sus limitaciones permiten mostrar que la ruta de la democracia es y debe ser más amplia. Entendiéndola de esta forma, tal vez comenzaríamos a resolver muchas de las condiciones que a mi modo de ver inhiben la real convicción de los venezolanos a participar en las elecciones de corte político así como también desde esta concepción se alimentarían el dialogo inclusivo entre un sector que también quiere expresar un mensaje distinto frente al tradicionalismo político actual.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 115 - 127
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Paz, orden glocal y pensamiento de ruptura

Peace, Glocal Order and Thought about Rupture

Miguel Ángel HERRERA ZGAIB
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

RESUMEN

Este escrito trato el problema de la paz asimétrica en la coyuntura colombiana, en el contexto de un orden glocal atravesado por la tensión entre guerra asimétrica y democracia. Asumo una perspectiva gramsciana combinada con ideas tomadas de Norbert Bobbio, Toni Negri y César Casarino, principalmente, como los fundamentos de un pensamiento político de ruptura. Este enfoque resulta de la transformación radical, teórica y práctica, dentro del campo de la ciencia política contemporánea, que conllevó el triunfo de las revoluciones proletarias que arranca con la insurrección dirigida por los bolcheviques en Rusia, y las lecciones aprendidas de su expansión y crisis posteriores.
Palabras clave: Paz asimétrica, pensamiento de ruptura, relaciones glocales, subalternidad.

ABSTRACT

This work deals with the problem of asymmetrical peace in the Colombian experience, in the context of a glocal order fraught with tension between asymmetrical war and democracy. A Gramscian perspective is adopted and combined with ideas taken from Norberto Bobbio, Toni Negri and Cesar Casarino, mainly, as foundations for political thought about rupture. This approach comes from the radical transformation, theoretical and practical, within the field of contemporary political science, as a result of the triumph of proletarian revolutions that started with the insurrection directed by the Bolsheviks in Russia, and the lessons learned from its expansion and later crises.
Keywords: Asymmetrical peace, thought about rupture, glocal relations, subalternity.

Recibido: 24-01-2014 ✦ Aceptado: 10-04-2014

PRECISIONES NECESARIAS

El artículo que presento, *Paz, Orden Glocal y Pensamiento de Ruptura,* está enmarcado en un tiempo histórico cuya caracterización misma es objeto de enconada disputa, tanto por las escuelas como los estudiosos de la geopolítica. En particular, quiero fijar mi atención en las temáticas que se tejen en torno a dos conceptos relevantes: la paz y la guerra en su significación y proyección actual, entendidos desde una perspectiva de ruptura teórico-práctica.

El horizonte inmediato lo marca el concepto y la praxis de la guerra asimétrica, y cuáles pueden ser la(s) alternativa(s) de paz. Más en concreto, me propongo establecer si es, igualmente, posible pensar y actuar una paz asimétrica que sobrepase a la guerra global en sus alcances locales. Tengo delante, en el inmediato presente, gravitando, los casos de Colombia, y de Siria. Estos son bancos de prueba para esta construcción conceptual que para nada está exenta de riesgos de todos los calibres.

Este esfuerzo reflexivo responde al interés investigativo y a la pasión política comprometidas en elaborar explicaciones desde y para el pensamiento de ruptura. Es tarea de un programa de investigación de largo aliento que acompaña la presencia disruptiva, autónoma de la subalternidad en Colombia, que sacude, cuestiona el orden tradicional de la dominación desde una perspectiva democrática, cuando los de abajo, los que obedecen regularmente demandan participar en todos los escenarios conflictivos del mundo.

En lo práctico, lo urgente es aprehender la singularidad de la coyuntura político-social por la que atraviesa Colombia. Toda vez que transita de la guerra que libró en clave de seguridad, durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe Vélez, a la paz que demanda la prosperidad, conforme con lo dispuso el nuevo presidente Juan Manuel Santos durante los tres años cumplidos por su gobierno, y de cara a la reelección que se resuelve en el año 2014.

Ambos propósitos nacionales se han auto-calificado de "democráticos," sin que en efecto lo sean. Tal atributo es un enunciado retórico que emboza, en verdad, una modernización tardía, donde la globalización capitalista es el fantasma que la encanta, y le fija su rumbo actual a la seguridad antes, y a la prosperidad ahora.

ARISTAS DE PAZ Y PENSAMIENTO DE RUPTURA

> *"...antes de la formación del mundo no había ningún origen, sentido, causa, razón sin fin. Niega toda teleología: sea racional, moral, política o estética. Añadiré que este materialismo no es el de un sujeto (sea dios o el proletariado) sino el de un proceso -sin sujeto- que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable."*
>
> Louis Althusser, "Entrevista de 1984", in: CASARINO C (2011). *Elogio de lo Común.* Editorial Paidós Ibérica. Madrid. p. 274.

> *"Con el descubrimiento de las armas atómicas el tema mismo de la guerra había cambiado de naturaleza: la guerra amenazaba ser no ya un instrumento de poder… sino que corría el riesgo de convertirse en un instrumento de muerte universal, y por lo tanto de impotencia absoluta."*
>
> BOBBIO, N (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Gedisa. Madrid. p. 11.

Ahora, cuando el país se compromete de manera desigual en la cuarta negociación de paz, con la conducción del gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla Farc-ep; después de tratados

dos puntos de una agenda que contiene seis, la negociación de paz encara un punto de quiebre anticipado: cómo refrendar lo que se acuerde en La Habana para hacerlo efectivo y vinculante para todos.

Esta es la coyuntura nacional, y, a la vez, es pertinente pensar la paz en el contexto de político glocal. Esta es una expresión acuñada en la década de los 80, cuando la globalización se afianza, y el Japón se expande comercialmente. El término le fue atribuido al sociólogo Ulrich Beck, quien lo difundió a través de sus informes y crónicas periodísticas, pero, la paternidad le corresponde a Roland Robertson, cuando trata los problemas políticos de la globalización.

Robertson fue profesor de sociología de la religión en la Universidad de Pittsburgh, y dio estatus a lo glocal, asignándole un lugar en los estudios culturales, tomándolo de la experiencia japonesa que tiene la expresión *dochaku*, que traduce "el que vive en su propia tierra"; y refiere la incorporación a la modernidad y la posmodernidad sin ceder en sus patrones culturales tradicionales.

Ahora bien, lo glocal tiene dos acepciones corrientes: una estrategia que emula con lo aprehendido por Japón, en el sentido de adaptar los productos, las mercancías a los entornos locales-nacionales para que los acepten y consuman. La otra acepción, que es la que empleo para esta reflexión, corresponde a las redes sociales que son tejidas desde los ámbitos nacionales para realizar ejercicios de resistencia y desplegar acciones desde la sociedad civil contra los abusos de la globalización capitalista, contra la caótica injerencia, sin restricciones del capital financiero.

Esta "redificación" con centro en la sociedad se apoya en el imaginario de los DDHH y fortalece los poderes locales-civiles dentro de la globalización en procura de la democracia y de consolidar una paz verdadera a escala planetaria.

Para pensar el horizonte de lo glocal, tenemos, primero, como antecedente el escrito de Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz* [1], que corresponde al primero de sus ensayos, donde propone la relación entre "la botella, la red y el laberinto", para pensar las vías de la paz, recordando a Wittgenstein, para quien la tarea de la filosofía es "enseñar a la mosca a salir de la botella".

Así Bobbio, encarando la guerra atómica, acuña la expresión *legibus soluta*, carencia de leyes, para no sólo cuestionar la legitimidad de la guerra sino su legalidad. La guerra vuelve a ser, según él, la antítesis del derecho. En la parte final de su ensayo aboca críticamente lo que denomina tres formas de pacifismo activo, porque atienden en su orden a los medios/técnicas, las instituciones, y los hombres. Y propone una elección racional tomando en consideración dos criterios, la practicabilidad y la eficacia.

Bobbio llega después a una conclusión dramática y realista a la vez: "ninguno de los caminos imaginados hasta ahora es en máximo grado, al mismo tiempo, practicable y eficaz"[2]. Y remata con esta observación: "Si no se me pide una previsión, sino solo una opinión, respondo que no soy optimista. Veo a mi alrededor solo pequeños grupos de hombres que se han liberado al fin de los mitos ancestrales de la fecundidad de la violencia y de la regeneración a través de la sangre. La ética de los políticos es aún la ética del poder"[3].

1 BOBBIO, N (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz.* Editorial Gedisa, Barcelona, p. 21.

2 *Ibíd.,* p. 91.

3 *Ibíd*., p. 93.

Hablando de políticos, tenemos en Colombia, el diálogo entre el presidente Juan Manuel Santos y Timochenko, mediados por sus respectivas delegaciones, en el caso de Colombia. En el escenario de Siria, en cambio, la interlocución es directa entre las potencias nucleares, mediada la actuación individual por el Consejo de Seguridad como instancia global, y los congresos y parlamentos, según el caso, como instancia local-nacional.

En la realidad, Estados Unidos, su gobernante, Barack Obama está sujeto a "la ética del poder", en los términos indicados por Bobbio, y quiere hoy castigar el uso de armas químicas por el gobierno de Bashar Al Asad en la guerra civil Siria; mientras que, en Colombia, el mismo gobierno manifiesta, mediando otro cálculo, su resuelto apoyo a la causa de la paz con la guerrilla, después de asistir militarmente al país en la guerra irregular contra las guerrillas y las bandas del narco-paramilitarismo, con los fondos del Plan Colombia desde el año 1999.

Ahora bien, después de los años 90, el curso de la guerra ha mutado, y quiénes aparecen ahora como protagonistas. Frente al equilibrio nuclear relativo que atemorizaba al socialista liberal Norberto Bobbio, tomó forma una guerra asimétrica entre el terrorismo y la globalización, que tampoco tiene límites. Es lo que indican y teorizan dos militares chinos, Qiao Liang y Wang Xiangsui, en un libro escrito entre 1996 y 1999, que toma en cuenta la primera guerra del Golfo (1991), que probó una nueva integración tecnológica en el campo militar.

Para el año 2000, Antonio Negri y Michael Hardt publicaron *Imperio*, el primer volumen de una trilogía. Dicen de entrada que Imperio no es una metáfora, sino el concepto que define el régimen, no un Estado, que manda sobre el mundo civilizado actual, sin límites territoriales en su ejercicio soberano; y que tampoco reconocer límites temporales.

El nuevo orden que responde a la crisis del espacio político presenta la forma paradigmática del bio-poder, el poder que regula la vida social desde su interior, garantiza la producción bio-política, a través de la sociedad de control, que se extiende fuera de los lugares estructurados por las instituciones sociales a través de redes flexibles y fluctuantes[4].

En suma, "… aunque la práctica del imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de Imperio está siempre dedicado a la paz –una perpetua y universal paz fuera de la historia"[5]. Este paradigma imperial es "capaz de funcionar como centro del nuevo orden mundial, ejerciendo sobre éste una regulación efectiva y, cuando es necesario, la coerción"[6].

El modelo imperial de autoridad lo definen dos coordenadas, el poder jurídico para decidir la excepción y la capacidad para desplegar su fuerza de policía, al tiempo que penetra y reconfigura la ley doméstica de los estados-nación[7]. Y lo más relevante para esta reflexión, "la cuestión de la definición de la justicia y la paz no encontrará una solución real; la fuerza de la nueva constitución imperial no estará encarnada en un consenso que es articulado en la multitud"[8]. Esta multitud ha llamado al imperio, y lo desafía desde dentro ética y ontológicamente.

Los autores advierten en el prefacio que el libro fue escrito entre el final de la guerra del Golfo Pérsico y antes de la guerra de Kosovo. Después, ellos publican el segundo volumen, *Multitud. Gue-*

4 HARDT, M & NEGRI, A (2000). *Empire.* Harvard University Press. Cambridge, p. 23.

5 *Ibíd.,* p. 15.

6 *Ibídem*.

7 *Ibíd*., p. 17.

8 *Ibíd*., p. 20.

rra y democracia en la era del Imperio[9], donde responden objeciones y aclaraciones sobre su trabajo inicial. En el prefacio que titulan Vida en Común, introducen el tema de "La posibilidad de la democracia a escala global," y la llaman "el proyecto de la multitud".

Este proyecto democrático de la multitud antagónico con la guerra imperial, hace posible que aquí pensemos en una vía diferente a los dilemas planteados por el escéptico Norberto Bobbio, la vía de la paz democrática, cuyo despliegue supone de suyo una revolución democrática en la época de las revoluciones proletarias, inaugurando un nuevo ciclo, hasta la fecha inédito, pero de cuyo curso hay síntomas, no solo en Colombia, y en Siria, sino alrededor del globo.

Negri y Hardt advierten, que "la guerra siempre fue incompatible con la democracia (…) La guerra reviste hoy un carácter generalizado, asfixia la vida social y plantea su propio orden político (…) sepultada bajo los arsenales y los regímenes de seguridad de nuestro estado de guerra global".

En materia de paz, ellos recuerdan el modelo de la *Pax Romana*, y lo descalifican cuando dicen, "lo mismo que en tiempos de la antigua Roma, es una paz ficticia, que preside un estado de guerra constante"[10].

Pero, ¿quiénes son los nuevos bárbaros? contra quienes se libra esta guerra. Para Hardt y Negri, un nuevo sujeto es el antagonista: la multitud en quien radica la posibilidad actual de la democracia. Al mismo tiempo, ellos no sólo reconocen la condición ambigua de la multitud, como lo señala también Paolo Virno, en su emergencia presente, sino también establecen un desafío: "que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas"[11].

Es importante destacar también, que la multitud no es un sujeto identitario, tampoco es uniforme como las masas, así que sus diferencias internas, la pluralidad que la constituye debe producir "lo común", donde la facultad del lenguaje, la capacidad genérica del habla…es más que un componente importante del trabajo inmaterial… constituye una de las claves para entender todas las formas que lo común adopta[12]. Por último, este común no es un retorno al pasado, esto es, "el común" de los espacios comunales precapitalistas[13], sino que resulta de una interacción permanente de los individuos sociales en sus respectivos procesos de individuación que nunca se agotan del todo.

En el ámbito glocal hemos reconocido la nueva forma de soberanía imperial y la nueva clase global, la multitud, que requiere y practica la autonomía como actor de "una sociedad global alternativa"[14]. Conviene destacar, igualmente, que el segundo libro de la trilogía, *Multitud* fue escrito entre el ataque a las torres gemelas, el 9/09/2001 y la guerra de Iraq de 2003.

Con los anteriores referentes conceptuales voy a valerme de lo que denomino pensamiento de ruptura, del cual daré los referentes que lo hacen posible y de qué manera está construida esta aproximación teórica desde el saber transdisciplinar de la política contemporánea, y que trazas encontramos en América Latina.

9 HARDT, M & NEGRI, A (2004). *Multitud*. Random House/ Mondadori. Barcelona, p. 13.

10 *Ibíd.,* p. 15.

11 *Ibíd*., p. 16.

12 VIRNO, P (2003). *Quando el verbo fa carne.* Boringhieri, Turín, p. 73.

13 *Ibíd*., p. 17.

14 *Ibíd*., p. 20.

CONVERSANDO SOBRE RUPTURAS

"La claridad de un texto es el único signo incontrovertible de la madurez de una idea."

Nicolás GÓMEZ DÁVILA (1913-1994). *Escolios a un texto implícito.* 2 Volúmenes. Bogotá, 1977.

"…<conversación> es una palabra que nos lleva sin rodeos a la problemática de lo común (el sustantivo latino conversatio a fin de cuentas proviene del verbo latino conversari: asociarse con, convivir, tener trato, comercio o familiaridad con alguien), y de este modo señala un conjunto de nociones y una historia por completo diferentes de las propias del diálogo platónico y posplatónico. Conversar es estar en común, producir lo común."

CASARINO, C (2012). "A modo de prefacio", in: *Elogio de lo común.* Ed. cit.

En América Latina partimos como provocación de la obra filosófica de un pensador conservador nacionalista argentino, Alberto Buela, titulada *Pensamiento de Ruptura* (2008). Este trabajo viene precedido por un conjunto de escritos a propósito del disenso, que él nutre con varios *diálogos*, en particular, con tres filósofos. Uno es el pensador peruano Alberto Wagner de Reina, fallecido en 2006, aventajado expositor de la filosofía de Martín Heidegger, quien es autor de los *Ensayos de Disenso* (1999), con otros filósofos relacionados con la revista *Disenso* (1994-1999) que Buela dirigió con éxito.

Buela animó también una experiencia geopolítica, alimentada por la meta-política, en contacto con la actividad del sindicalismo de la CGT argentina. Desplegó una lucha en pos de la hegemonía primero, contra el peronismo de izquierda, y después contra el "desvío" neoliberal de la segunda presidencia de Carlos Saúl Menem. La presencia intelectual estimula en tanto pensamiento conservador declarado, precisiones lógicas y argumentales sobre qué entiendo yo por pensamiento de ruptura, y para qué sirve.

Buela asume una perspectiva católica y nacionalista, con la que quiere ajustar cuentas con la *doxa* liberal, masona y marxista. En particular, disputa con la promesa de la *Filosofía de la Liberación* de su coterráneo católico Enrique Dussel, radicado en México.

Buela la emprende también contra Pablo Guadarrama y su recopilación sobre *La filosofía de Nuestra América* por ser parcial, y parcializada ya que no da cabida al pensamiento conservador, reaccionario, o simplemente libertario. Buela lo prueba en uno de los apartes de su libro con un extenso listado de "rechazados".

Pero, el verdadero motivador del pensamiento de "ruptura" que Buela defiende es el intelectual francés Alain De Benoist. Ambos participan desde una perspectiva de derecha por la disputa de la hegemonía cultural en el horizonte de la posmodernidad, signada por la guerra y la democracia globales.

Benoist en su tarea instrumentaliza el legado de Antonio Gramsci, con una operación de recuperación reaccionaria de su pensamiento contra-hegemónico, parecida, aunque diferente de la que

Benedetto Croce ensayó con los escritos de Antonio Labriola acerca del materialismo histórico, que él definía en términos de una filosofía de la praxis, nombre que Gramsci recuperó para su tarea de reforma intelectual y moral al interior de la experiencia comunista de la primera posguerra.

Buela mismo, yendo hasta Platón se declara *arkegueta* (eterno comenzante) en guardia, en ruptura con la opinión, con la *doxa* reinante. Es un caballero católico que viaja en su cruzada intelectual, igualmente, al encuentro intelectual con otro filósofo conservador, Nicolás Gómez Dávila, este colombiano hacedor de aforismos que lo emparentan con el dispar legado de Lichtenberg, Ambrose Bierce, y Federico Nietzsche. De Gómez Dávila hay una muestra útil en el epígrafe que seleccioné como parámetro común para distinguir con rigor posible de qué ruptura trataré.

GRAMSCI, HEGEMONÍA Y PENSAMIENTO DE RUPTURA

"La democracia de nuestro tiempo es el comunismo… La democracia ha pasado a ser un principio proletario, un principio de masas.

Federico Engels, citado por Fernando CLAUDÍN (1975).
Marx, Engels y la revolución de 1848. Siglo XXI editores, México, p. 39.

El pensamiento de ruptura implica un ejercicio hermenéutico, un saber que enfrenta para descifrar la forma ideológica de la realidad capitalista, porque no basta dar cuenta de la apariencia, describirla.

Este pensamiento pone en cuestión la forma hegemónica, exige un análisis de la forma mercancía, un discurso que fija la inmaterialidad de la plusvalía en su doble identidad histórica como valor de uso y como valor de cambio.

Así, es a la vez, con Gramsci el saber de las formaciones ideológicas. Gramsci es el precursor con su estudio de la hegemonía. Un resultado que él extrae *in nuce* de la experiencia leninista de la revolución bolchevique. A partir de escritos como *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, los *Cuadernos Filosóficos*, *El capitalismo en Rusia*, así como *El imperialismo fase superior del capitalismo*.

Ahora bien, la hegemonía proletaria representa el más alto nivel alcanzado por la filosofía de la praxis. Es una práctica contra-hegemónica que corona el segundo ciclo de las revoluciones proletarias que va de 1871 hasta 1917.

Con la teoría de la hegemonía, no sólo se refunda la ciencia política, asumiéndola como saber social transformador, sino que simultáneamente se resuelve con él, en tanto concreción de la filosofía de la praxis, el misterio de la ley histórica de tendencia del capitalismo de libre competencia cuando alcanza su cota imperialista.

El nuevo sujeto proletario, heredero de los *Communards* parisinos, se crea la articulación entre la coyuntura nacional y la internacional, asociando a campesinos, soldados e intelectualidad, que hicieron posible el triunfo de la revolución en Oriente. Lenin va más allá de la estrategia anterior, la revolución permanente pensada y actuada por Carlos Marx, Federico Engels, *La Liga de los Comunistas* y los animadores de la Primera Internacional en el periodo que se extiende entre junio de 1848 y la Comuna (1871).

No sobra mencionar que la estrategia de revolución permanente está documentada como referencia en la Circular del Comité central de la Liga de los Comunistas:

> (…) nuestros intereses y nuestras tareas consisten en *hacer la revolución permanente* hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poseedoras, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle, y no solo en un país sino en todos los países predominantes del mundo…[15].

A comienzos del siglo XX, la revolución permanente "resucita" en el debate ruso, y los mencheviques la rechazan. Trotsky la convierte el eje estratégico de su pensamiento, basándose en Parvus, pero introdujo una variante: el proletariado ha de conquistar el poder desde el primer momento.

Por su parte, Lenin, en cambio, propuso el poder conjunto del proletariado y el campesinado, una dictadura democrática. Durante la revolución rusa de 1905, Plejanov, Martov y Lenin debaten. Él corrige el rechazo que los dos primeros hacen de un gobierno provisional con fuerzas burguesas y pequeño burguesas.

Según Claudín, les aclara que Marx no podía prever "la posibilidad de una dictadura democrática revolucionaria de los obreros y campesinos…debido a que el proletariado alemán era en la Alemania de 1848 relativamente más débil en todos los aspectos que el proletariado en la Rusia de 1905"[16].

Adicionalmente, en su escrito "Dos tácticas", Lenin destaca el pronunciamiento de Marx y Engels por una organización proletaria independiente. De ese modo tenemos documentados dos componentes capitales de la hegemonía *in nuce*, tal y como la entendió y desarrolló Lenin y la praxis bolchevique en el curso de las dos revoluciones en Rusia.

Pero las demás revoluciones fracasaron en Occidente. Hallándose en la cárcel a cuenta del fascismo, Gramsci realiza un deslinde para distinguir la revolución en Oriente, Rusia, con una sociedad civil poco desarrollada, de los otros países, donde la sociedad civil era robusta, apta para funcionar como casamata, como trinchera para la defensa del capitalismo, asaltado inicialmente por una ola insurreccional, un golpe de Estado en diferentes países occidentales.

Gramsci repiensa desde la cárcel, entre 1929-1935, el curso que tuvo el proceso revolucionario conectando lo internacional y lo nacional en Italia, y haciendo aproximaciones comparativas con otros países capitalistas. Así, él elabora y consolida la categoría de hegemonía, que le permite analizar a la vez que pensar otro principio estratégico, distinto de la revolución permanente, y su correlato político militar de la guerra de movimientos.

Él ahora propone, desarrollando lo dispuestos en los primeros cuatro congresos de la Tercera Internacional, librar una guerra de posiciones en el terreno de la democracia, y construir una propuesta contra-hegemónica del proletariado con los demás clases y grupos subalternos. Tal y como lo venía pensando antes de su arresto, en su escrito *Acerca de la Cuestión Meridional* (1926).

MATERIALISMO ALEATORIO Y REFUTACIÓN DE LA POLÍTICA

Después del legado gramsciano, Althusser buscó primero teorizar la ruptura epistemológica y política conseguida por Marx. Primero, definiéndola en términos de una ciencia de la historia, un nuevo continente, *la teoría de la práctica teórica*. Luego, él corrige este rumbo errático que lo condujo a postular para la ciencia de la historia la existencia de un objeto sin sujeto.

15 CLAUDÍN, F (1975). *Marx, Engels y la revolución de 1848.* Siglo XXI editores. México y Argentina, p. 306.

16 *Ibíd.,* p. 316.

El nuevo giro epistemológico opera una nueva ruptura al interior del marxismo occidental, puesto que coloca a la *Filosofía de la Praxis* sobre sus pies, la acción política antagónica. Althusser reconoce que el marxismo no obra como una ciencia natural, más aun, no tiene objeto ni tampoco sujeto. Pero, la función de este nuevo saber, en cambio, es establecer los linderos históricos de los saberes sociales.

Althusser lo expresó del siguiente modo: "La filosofía es la lucha de clases en la teoría (no en la ciencia)". Antonio Gramsci, en cambio, habló de Ciencia Política, en lugar de Sociología al modo como lo practicara M. Bujarin.

Para Gramsci, la ciencia política refundada en términos de la hegemonía, supone, el análisis de situaciones, estudio de las relaciones de fuerzas, que implica dar cuenta de modo no determinista de las superestructuras complejas, la sociedad civil y la sociedad política, que cumplen la doble función de hegemonía (dirección) y dominio (coerción). Lo cual hace posible el estudio de la existencia de un estado integral, un estado ampliado como forma política hegemónica en la modernidad capitalista posterior a la crisis del capitalismo de libre competencia.

Con esa perspectiva, Gramsci mismo hizo el más lúcido análisis del fascismo caracterizándolo como una forma de revolución pasiva, con la cual el capitalismo local-nacional respondió a las condiciones fijadas por el desenlace de la primera guerra imperialista, y el nuevo reparto del mundo entre las potencias triunfadores.

En una segunda etapa, espaciado por sus crisis, Althusser formula la teoría del materialismo aleatorio, que rompe con las versiones doctrinales del *Diamat* soviético, y canónicas del materialismo histórico. Esta operación de ruptura es una "conversión" de Althusser, provocada no sólo por el anterior redescubrimiento de Antonio Gramsci, sino sobre todo desafiado por la comprensión de los acontecimientos revolucionarios del 68, en Francia y en el mundo, donde fueron los movimientos sociales de nuevo tipo, y no los obreros clásicos, los animadores de una frustrada ruptura revolucionaria.

Althusser efectúa la operación de ruptura epistemológica mediante articulando las lecturas de Spinoza con el marxismo, y haciendo a un lado la influencia manifiesta de Hegel. A distancia de la dialéctica, Spinoza demostró la inmanencia de todo lo real, el "*deus sive natura*", le permite negar al hombre en tanto sujeto independiente de la realidad objetiva. Pero, el de Spinoza es aún materialismo metafísico, ya que establece la relación solo con la naturaleza y no con la historia.

Althusser, a través de la pareja Freud/Lacan, avanza en sostener que no existe un sujeto de la historia, y se encuentra con la muerte del hombre que teorizó Michel Foucault, su discípulo en las jornadas de la Escuela Normal Superior. Así continúa Althusser *la pars destruens* de la obra de Hegel, quien por lo demás había negado la existencia de un sujeto de la historia, un origen de la conciencia, haciendo protagónica en su lugar a la libertad, bajo la premisa que "todo lo real es racional, y todo lo racional es real".

Freud vino en auxilio de la demolición althusseriana. El psicoanálisis establecía que la conciencia, el sujeto racional está determinada por condiciones externas a ella. Este descubrimiento produjo una herida narcisista en el existir humano, un descentramiento que ilustra bien Freud en la siguiente cita de *El yo y el ello*:

> Si alguien sostiene la paradoja que el hombre normal no es tan sólo mucho más inmoral que lo que cree, sino también mucho más moral que lo que supone, el psicoanálisis, en cuyos descu-

brimientos se basa la primera parte de tal afirmación, no tendría tampoco nada que objetar contra su segunda mitad[17].

Así definido, el materialismo aleatorio, apuntalado por Spinoza, Freud/Lacan, y el materialismo del clínamen epicúreo, hace posible una lectura diferente de Antonio Gramsci para darle pie teórico y sentido práctico al pensamiento de ruptura en la exploración de una vía a la paz en el orden glocal controlado por el capitalismo bajo el gobierno mixto de un soberano imperial.

PAZ DEMOCRÁTICA, RUPTURA Y GLOCALIZACIÓN ALTERNATIVA

Mientras que el conservador Buela medita acerca de la "revelación originaria", y recupera el legado de Platón, en la filosofía política, el pensamiento de ruptura que me interesa parte de los "presocráticos" Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro.

Ellos se centran en responder por la *physis* de las cosas, la sustancia básica que constituye a las cosas, explicándolas por ellas mismas; son exponentes primigenios del pensamiento ontológico, que contrasta con cualquier principio trascendental, porque parte de la inmanencia.

Maquiavelo es también su heredero cuando descubre a la política moderna separándola de toda religión y de toda moral, a la búsqueda de la verdad efectiva de la cosa. Maquiavelo se revela como pensador materialista en el recorrido que involucra los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio, El arte de la guerra,* y, por supuesto, *De Principatibus*, más conocido como *El Príncipe*.

Marx se inscribe en la misma "tradición", pero reclamando un materialismo activo, que no encuentra en el discurrir de Feuerbach, y los filósofos dedicados a comprender lo existente, y no a la tarea de transformarlo.

Althusser toma a Marx para dar cuenta de una ruptura epistemológica en el saber de la historia humana, y se apoya en Gastón Bachelard, estudioso de la física contemporánea. Nos refiere primero, la seguidilla de rupturas que caracterizan la biografía intelectual de Marx, tres fuentes principales que se traducen en un descubrimiento que hace época: la explotación del hombre por el hombre. Así Marx completará el periplo crítico que arrancó con *La cuestión judía* de Bruno Bauer (1843), "…sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus <forces propres> como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana"[18].

Carlos Marx ya descubrió la excepcionalidad de una mercancía singular, la fuerza de trabajo; y saca todas las consecuencias lógica, y propone la disolución de la relación social que liga a burguesía y proletariado en una suerte de "religión civil" que instauró la trinidad hegemónica de la libertad, la igualdad y Bentham. Porque esta es la relación que determina el valor de las mercancías, es la sustancia común de la forma mercancía, mediante la cual se expropia de modo impersonal el trabajo humano alienado.

Establece el valor, Marx realiza la genealogía de la plusvalía, cuya huella investigativa quedará registrada en los trabajos de investigación consignados como *los Grundrisse (borradores)*. Estos son el punto de partida de la indagación singular que cumple Antonio Negri, y plasma en *Marx más allá de Marx*. Responde al fracaso de la experiencia revolucionaria en Francia y en Italia, donde la lu-

17 FREUD, S (1994). *El yo el Ello.* Alianza Editorial. Madrid, p. 43.

18 MARX, C (1973). *La cuestión judía.* Ediciones Martínez Roca, Barcelona, p. 249.

cha abarcó una década, y rompe con la explicación estructuralista del marxismo, para darle cabida a los procesos de subjetivación proletaria.

Se produce un giro epistemológico y político, que descubre la emergencia de un nuevo sujeto revolucionario: la multitud, una nueva figura del individuo social que marca también una nueva época del capitalismo, caracterizada por el neoliberalismo, el posfordismo y la guerra como forma de reproducción de la relación de explotación.

Aproximando la reflexión de Negri a Gramsci, la multitud es el modo de existir concreto de los grupos y clases subalternas en la posmodernidad, en la época del Imperio. Este giro posibilita pensar retrospectivamente el triunfo y permanencia de una nueva revolución proletaria en China continental. Aquí el campesinado y los pobres desempeñan papeles protagónicos para el triunfo en "la guerra popular prolongada".

Negri se refiere a Gramsci, reconociéndole que "introdujo el concepto de revolución desde arriba…que le permitió entender el fascismo como un fenómeno de hegemonía negativa"[19]. Esto es, la categoría de revolución pasiva que permite un entendimiento cabal del lugar que la hegemonía juega como concepto y como práctica en la refundación de la ciencia política, esto es, en tanto ella es definida como *Filosofía de la Praxis,* y en ningún caso como ciencia natural. Y a partir de este conocimiento pensar la paz democrática impulsada por una glocalización alternativa, que se vale de las redes sociales, para rearticular las figuras del trabajo inmaterial y material.

De ese modo arribamos al escenario actual de la disputa acerca del rumbo posible, conocido de la paz en Colombia. Por lo pronto, dos líneas se han trazado polémicamente al cómo refrendar los acuerdos de paz: el referéndum y la asamblea constituyente, por "defecto". La constituyente es la respuesta que esgrimió las Farc-ep después de la pausa pedida por dos días. Primero fue sorprendida por el anuncio gubernamental inconsulto de transitar desde ya la senda de un referendo aprobatorio.

El gobierno se dispuso a jugar sus cartas en público, y fijar así la agenda a la guerrilla, llevándose de calle lo acordado bilateralmente en agosto de 2012. El argumento fue la premura procedimental que los agobia frente a los tiempos efectivos de deliberación y decisión que requieren el trámite ante el poder legislativo.

Esta acción gubernamental coincidía en los hechos, con un primer paro de los campesinos del Catatumbo que duró 52 días; así como el trámite de revisión del marco jurídico para la paz por la Corte Constitucional.

La movilización de los subalternos del campo, en ejercicio de su autonomía, era y es prueba anticipada de la disposición para cumplir con lo consignado en el primer punto de la negociación de paz sobre la cuestión agraria. Más aún, este test adquirió momento y se extendió a toda la nación campesina movilizada. La otra Colombia, la más pobre y excluida protagonizó un segundo paro agrícola nacional animado y sostenido por los pequeños y medianos propietarios del campo, que se movilizaron por miles.

Este laboratorio de controversia democrática, de oposición efectiva se detuvo en forma abrupta con la disposición presidencial de militarizar las ciudades y puntos de bloqueo campesino, minero, transportista y estudiantil. Se puso en acción la excepcionalidad de hecho, y el poder de poli-

19 NEGRI, A & CASARINO, C (2012). *Elogio de lo común.* Paidós Ibérica, Madrid, p. 205.

cía. Confiando ahora la tarea de represión e intimidación al ejército que salió a patrullar las calles, y las plazas de Bogotá, y las carreteras y territorios en conflicto.

El campesinado, en su presencia heterogénea fue desconocido antes, y menospreciado por el presidente Santos, quien, teniendo como pretexto los choques del día 29 de agosto, respondió con el uso de la excepcionalidad de hecho, y desconociendo el poder de policía de las autoridades locales, empezando por el propio burgomaestre de la Ciudad Capital, Gustavo Petro, quien a posteriori validó el uso de la excepcionalidad que pudo devenir en tragedia, de proporciones similares a las producidas en la represión del paro cívico nacional de 1977.

El pronunciamiento presidencial descalificatorio reforzó el paro agrario nacional, sumando la solidaridad inusitada, espontánea entre el campo y la ciudad, que no tiene precedentes. Este encuentro reivindicativo, de resistencia de los grupos y clases subalternos, dio peso específico al hacer de la multitud. Pero el pasado 29 de agosto fue interrumpido a sangre y fuego, en Suba y Engativá, en Bogotá, y sumó varios muertos en Antioquia.

Antes la policía disparó sus fusiles contra campesinos en Tibú, durante el primer paro del Catatumbo. Hay cuatro muertos, y un proceso de responsabilidades en curso por estos asesinatos injustificados. Los campesinos del Catatumbo adelantan, luego de la represión sufrida, negociaciones directas con el gobierno nacional para satisfacer algunas de sus reivindicaciones.

El nuevo paro agrario fue desmontado en Boyacá con la amenaza de las armas del ejército nacional movilizado discrecionalmente, sin autorización del congreso, en un acto de guerra contra la población urbana. El efecto inmediato fue disolver todos los bloqueos y protestas de campesinos, mineros, pobladores, estudiantes, sindicalistas solidarios con la causa del campo. La negociación en curso debe prescindir de las vías de hecho, a las buenas o a las malas.

Al indicar el orden glocal como una tercera noción relevante en este intencional e intencionado curso de las ideas; movidos por la construcción de un pensamiento de ruptura, en consonancia con la praxis de los subalternos, más allá de la novedad, o extrañeza que arrastró el mencionado vocablo, ahora revela la importancia de su segunda significación en el obligado entronque con hacer posible la paz democrática en Colombia, a dos niveles, lo global y lo local, operados y articulados desde abajo.

Arriba está el sistema capitalista dominante, el gobierno imperial dispuesto a intervenir. Tal y como puede ocurrir en estos momentos con el curso de la guerra civil en Siria. El capitalismo glocal no prescinde de la coacción y la violencia, porque se reproduce con el instrumento de la guerra, con tal de preservar el "libre flujo" de los intercambios, bajo el imperativo del libre comercio global de las mercancías, excepto la fuerza de trabajo, que es la mercancía excepcional, que hace posible la producción de plusvalía.

No importa que la guerra sea asimétrica, y se libre en diversos escenarios, porque se haya desterritorializada. El presidente Obama está a la espera que su congreso autorice la operación punitiva contra el gobierno sirio, que tiene el respaldo de la población islámica chíita, que es la misma que gobierna en Irán, y que tiene el apoyo en el Líbano de la organización Hezbolah. Golpeando al orden monárquico autoritario de Siria se cambia el equilibrio geoestratégico en el Oriente Medio, y se impone una suerte de Pax Americana.

De la otra parte tenemos el contexto local-nacional de Colombia, cuyo proceso de modernización tardía, donde el capital transnacional hace su agosto, teniendo como primera víctima a los pobres del campo. Los subalternos reclaman una paz acompañada de igualdad social, pero está claro que el bloque dominante no está dispuesto a tramitarla, y mucho menos concederla, a la luz de lo que acaba de ocurrir con el tratamiento dado a la protesta campesina reivindicatoria.

El bloque dominante y las fuerzas que se le oponen disputan en los hechos por cuál es el sentido de la paz. Este es un espacio político nuevo que lo anima el despertar, la emergencia de los grupos y clases subalternas, donde el campo movilizado marcó la ruta de una necesaria constituyente social.

Los campesinos, los estudiantes, las comunidades indígenas consiguen en su lucha por la autonomía y en procura de la igualdad social, darle forma a una pluralidad que exige un quehacer en red glocalizado. Una acción que emula con lo hecho y alcanzado por los Zapatistas en Chiapas.

El nuevo sujeto colectivo subalterno, no sólo deconstruye al sujeto pueblo y lo hacen, haciéndose multitudes en el acto de la resistencia. Tomándose la palabra, de hecho y de derecho, en la medida que proponen los contenidos reales, incuestionables para el trámite eficaz de una paz duradera, porque es apta para extinguir progresivamente, la persistencia perversa de su gemelo, la guerra reaccionaria.

El nuevo sujeto nacido del periodo de luchas adelantadas en el marco de la guerra de posiciones democrática se robustece ahora con la presencia masiva del campesinado como interlocutor singular del proceso de paz, junto con otros actores que tramitan también sus reclamos de igualdad social y democracia por fuera de la mesa de La Habana.

Al darle forma a este análisis, el *pensamiento de ruptura*, una forja que ha ocurrido en el taller interdisciplinar del que soy cofundador desde el año 1999, el grupo Presidencialismo y participación, encara su mayor desafío, puesto que propone la urgencia de descentralizar la disputa contra-hegemónica por la paz. Para lo cual se reclama el uso de la "redetización social" regional y planetaria.

La construcción de lo común glocal alternativo es la condición si la cual no es posible que prospere la paz democrática, para que se transite la vía de la constituyente social, que tendrá que salvar el obstáculo de un congreso de mayoría controlada por el gobierno a través del bloque de la Unidad Nacional.

Es fundamental que esta acción glocal tenga como agente fundamental un actor plural nacional localizado que conforme el bloque contra-hegemónico por la paz. Para enfrentar las dos alas del bloque dominante, santistas y uribistas, el así llamado partido del orden, dividido en una centro-derecha y una derecha-derecha, la reacción, que quiere una paz gatopardista, donde todo cambie en apariencia, para que todo siga igual en lo sustancial.

A la vez se requiere un claro pronunciamiento en contra de la intervención discrecional en Siria, que anuncian los presidentes de Estados Unidos y Francia, para proponer en cambio una diplomacia de mediación constituida desde abajo, por los subalternos a escala planetaria que contribuyan a esclarecer las responsabilidades de rebeldes y partidarios de gobierno.

Este ejercicio tripartito de buenos oficios, para superar la guerra civil interna, ha de reclamar y ofrecen los medios inmediatos de la sociedad civil global de los de abajo para la reconstrucción de Siria, libres las multitudes de los chantajes del orden imperial y de su control policial, que ha fracasado en todos los escenarios de intervención conocidos.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 129 - 140
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Epítome a una Teoría General del Derecho

Epitome of a General Theory of Law

José Manuel DELGADO OCANDO
Exrector de la Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

El derecho es un sistema de normas cuya finalidad, entre otras, es regular las relaciones sociales a través del poder del Estado. Se trata de comprender ese plexo de poderes que dan origen y fin al derecho como mediador social que hace posible garantizar la libertad, justicia y paz. Sin embargo, los componentes legales y las prácticas imperactivas se desarrollan de forma diversa según el plano ideológico o hegemónico de la cultura política que le sirve de base. Los problemas interpretativos de la norma jurídica son complejos pues la conscripción de la conducta a través del orden de la ley, pone en riesgo la autonomía del ciudadano. Se trata de aplicar el derecho en sentido "progresivo", es decir, en el cumplimiento de normas que contribuyen a acrecentar el contexto de posibilidades que tienen los ciudadanos para generar los cambios sociales y salir de la esfera del dominio liberal del Estado de bienestar.
Palabras clave: Teoría, Derecho, normas, ciudadanía.

ABSTRACT

Law is a system of norms whose purpose is, among others, to regulate social relations through the power of the State. This deals with understanding the plexus of powers that originate and end laws as a social mediator that makes it possible to guarantee liberty, justice and peace. Nevertheless, legal components and imperative practices develop in diverse manners according to the ideological or hegemonic plane of the political culture that serves as their basis. Interpretive problems of the legal norm are complex since the conscription of conduct through the rule of law puts citizen autonomy at risk. This deals with applying law in the "progressive" sense, that is, in fulfillment of norms that contribute to growing the context of possibilities that citizens have to generate social changes and leave the sphere of liberal domination by the welfare state.
Keywords: Theory, law, norms, citizenship.

Recibido: 16-07-2013 ✦ Aceptado: 20-03-2014

I. UBICUIDAD DEL DERECHO

La vida humana está totalmente regulada por el derecho. Desde el nacimiento hasta la muerte, la condición humana se cumple conforme a criterios normativos garantizados coactivamente. Comprar, vender, valorar, trabajar, viajar, asistir a eventos sociales, etc., se realizan jurídicamente, las más de las veces sin que notemos el papel que el derecho realiza en la vida social. Pero esta ubicuidad del derecho no está exenta de tropiezos y conflictos debido a varios factores que son inherentes a la existencia humana, a saber, la escasez de bienes, la vulnerabilidad de los individuos frente a los demás y frente a la naturaleza, la falta de racionalidad en la persecución y defensa de los intereses en pugna. Todo ello implica relaciones de poder en el seno de la sociedad, las cuales discurren en términos normativos, pero también en manifestaciones de fuerza, las cuales se expresan en controversias económicas y jurídicas, y en conflictos ideológicos y políticos. Por eso hay que dar cuenta de la tutela especial por parte del derecho y el concurso pacífico de las libertades políticas.

II. DIMENSIÓN FUNCIONAL DEL DERECHO

El aseguramiento coactivo de la vida social por parte del derecho implica varias funciones que van desde el control social, pasando por la resolución de conflictos, la legitimación del poder, el carácter represivo y la función promocional que busca el bienestar social y la paz. En la lucha por el cumplimiento de estas funciones el derecho puede ser visto como factor de conservación o de cambio social. La función coercible apunta a producir cambios directos en la vida política, como la prohibición de la poligamia, la despenalización del aborto o la regulación de la homosexualidad. Esta función represiva, o más bien reguladora, no agota el menester del derecho pues, en busca de la felicidad social y la estabilidad de las relaciones humanas, el derecho cumple la administración prestacional o procura existencial. Se produce un equilibrio tenso entre la conservación y el cambio social, el cual se realiza en la aplicación del derecho en orden a la solución de los conflictos. Más allá de la negociación, mediación o interposición de buenos oficios o de arbitraje, la jurisdicción caracteriza el modo en el que el derecho garantiza el cumplimiento de las normas según el debido proceso.

III. LA MAGISTRATURA PROGRESIVA

Durante el proceso de aplicación del derecho, la jurisdicción hace vivir a éste múltiples vicisitudes, que la orientan en sentido de conservación o de cambio. La teoría de la división del poder escatima al juez en su competencia creadora y hace valer la legislación abstracta sin tomar en cuenta las características del caso concreto, y de espalda a la necesidad de promover la felicidad social. La magistratura progresiva, en cambio, y sin negar la división del poder, promueve el valor de la jurisprudencia y convierte al juez en garante del funcionamiento tenso y equilibrado de las relaciones sociales. El derecho, por esta vía, deviene en sistema abierto y dialéctico en orden a la regulación óptima de los conflictos. Si bien la magistratura progresiva puede ser orientada hacia el desconocimiento del plan político que se realiza tras la legislación, una magistratura conservadora se opondrá al cambio social y buscará el mantenimiento de los privilegios que consagra el status quo. El sistema promovido por una jurisdicción progresiva conduce al hombre de derecho a una dogmática que hace de la teoría el motor de las funciones propias del derecho. Tal dogmática es una comprensión creadora de la forma como la norma imprime paz y equilibrio al mundo de las relaciones sociales.

IV. FUNCIÓN HEURÍSTICA DE LA TEORÍA

Todo lo que se ha dicho es una meditación muy somera de la normatividad creadora del derecho. La teoría nos dice que el derecho se da en la mar de las relaciones sociales y que no puede ser,

como lo apunta el positivismo más ortodoxo, sólo el producto de la voluntad del legislador. Hay una excedencia de la ley en relación con el derecho total del que está impregnado el mundo de las relaciones sociales. Por la vía de las fuentes del derecho y a través de la reflexión teórica del sistema, el derecho produce la regulación adecuada de los conflictos y la paz necesaria para el cumplimiento de la administración prestacional. Hay que concluir en tres cosas, a saber: a) en la magistratura progresiva; b) en la excedencia de la ley respecto del derecho que la comprende; y c) en el carácter heurístico de la teoría como sistema dialéctico del derecho completo. La teoría del derecho se convierte de este modo, en la suprema fuente del derecho, ya que su competencia sistemática abarca la vida de las relaciones sociales y erige la regulación en eje de la vida social. Sólo que, las más veces, la teoría, como dice Del Vecchio, se práctica de incógnito, ignorando el desarrollo de su virtualidad creadora en términos de equilibrio y de paz.

V. LA DEFINICIÓN DEL DERECHO (I)

La función del derecho es polisémica y se la emplea usualmente en contextos diferentes. Hasta ahora la hemos entendido en el sentido de la regulación de la conducta humana al afecto de ordenar la vida social y precaver y resolver los conflictos sociales. Para precisar esta función se requiere considerar al derecho tanto en sentido objetivo como subjetivo. Derecho en sentido objetivo es sinónimo de norma de conducta; y, en sentido subjetivo, es la facultad o poder normativo que los ciudadanos disfrutan en razón de la regularidad objetiva. Pero derecho también es empleado como sinónimo de justicia y como equivalente de ciencia del derecho. En el primer caso se lo usa para expresar la regulación óptima de la vida social, y en el segundo caso para analizar la disciplina normativa que da cuenta del sentido y alcance de las normas jurídicas como componente del orden social normativo. El enfoque científico del derecho descubre el carácter lingüístico y metalingüístico de éste, lo que había sistematizado Kelsen al distinguir la norma de la regla del derecho[1]. El uso lingüístico del derecho muestra su función prescriptiva, o mejor, performativa, de la norma jurídica, esto es, el carácter vinculante de ésta como prescripción. Al analizar este carácter, el jurista advierte varias manifestaciones de la norma jurídica como normas *sensu stricto*, como institución y como relación jurídica. La teoría de la definición del derecho, dado su carácter perfomativo, debe dar cuenta de su alcance operativo estipulativo, esto es, su dimensión prescriptiva como parte esencial de la norma jurídica. Cuando se mide el impacto social de la regulación normativa hay que considerar entre la ideología y el derecho y entre el derecho y la economía. Sin caer en el análisis filosófico o economicista, la ciencia del derecho constata una dimensión ontosemiótica y sintética en el desarrollo de la función jurídica, en especial la judicial. Por eso Viehweg[2] ha subrayado el carácter tópico y abductivo de la praxis jurisdiccional y nosotros hemos subrayado que el pensamiento perfomativo pone el énfasis, en última instancia, como ha dicho Cossio[3], en la conducta jurídicamente regulada, esto es, en la conducta misma en tanto relación intersubjetiva de acciones posibles. Por esta vía el conductismo proviene de la perfomatividad y de la presencia vinculante de las normas jurídicas. Otras manifestaciones definitorias del derecho necesitan ulterior análisis, lo que nos lleva a la discusión universal derecho natural/positivismo jurídico.

1 KELSEN, H (1960). *Reine Rechslehre*. Wien, Deutike.

2 VIEHWEG, T (1963). *Topik und Jurisprudence*. München, Beck.

3 COSSIO, C (1963). *La teoría egológica, su problema y sus problemas*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot.

VI. LA DEFINICIÓN DEL DERECHO (II)

La filosofía del derecho, desde los griegos hasta ahora, ha planteado como problema fundamental la diferencia entre derecho puesto y derecho deducido. El iusnaturalismo ha insistido en el carácter jurídico del derecho deducido y ha sostenido un absolutismo axiológico que se erige como corrección del derecho puesto por la autoridad competente. La crítica del absolutismo axiológico ha sido realizada con éxito por las corrientes axiológicas historicistas. Una descripción objetiva del derecho establecido revela su raigambre histórica y su relatividad axiológica puesto que la vida humana es contingente y relativa y no puede, por eso mismo, convertirse en fundamento de su vigencia. Desde la falacia naturalista (intransitividad entre el ser y el deber ser), el análisis descriptivo constata la relatividad del derecho puesto y la contingencia de su sentido axiológico. Pero si excluimos la perspectiva absolutista del derecho deducido, la descripción cultural de las exigencias normativas no instituidas permite reconocer una atmósfera cultural que perfila el cumplimiento de la función reguladora del derecho. El realismo jurídico escandinavo, Ross entre otros[4], nos habla de una tradición de cultura de la cual forma parte el derecho puesto. El componimiento cultural e histórico de la fuente del derecho permite considerar a la tradición de cultura como fuente directa que integra la función normativa del derecho establecido. Por esta vía la crítica del iusnaturalismo no exige el reconocimiento del positivismo ortodoxo, por dos razones; una porque se admite una excedencia normativa sobre el derecho puesto; y otra, porque la tradición de cultura funciona realmente como correctivo axiológico de la aplicación del derecho positivo.

VII. LA DEFINICIÓN DEL DERECHO (III)

La definición del derecho se la comprende conforme al enfoque metodológico con que se la aborde. O se la usa en el formalismo del análisis, o se la piensa como ética en la teoría de la justicia, o se la concibe como derecho en acción (Pound), o se la ve como norma, esto es, como deber ser que prescribe la regulación de la conducta. Todos estos enfoques aluden a una realidad ontológica que prescribe formas de comportamiento, a saber, la validez del derecho que se conecta con el problema de la fuente del derecho. Que la aplicación del derecho devenga despliegue de los modos de creación del derecho significa que el problema de las fuentes termina siendo análisis, derecho en acción o realismo jurídico. Pero de acuerdo con el sentido que se le atribuya a la regulación habrá que tomar en cuenta la vigencia y la eficacia de ésta. La vigencia plantea la regulación como proyecto de la norma general, mientras que la eficacia concibe la regulación individualzadora, esto es, la realización efectiva del proyecto del derecho vigente. El realismo jurídico y la teoría egológica del derecho han visto con claridad el alcance ontológico de la eficacia y han reconducido el proyecto de regulación a la conducta social interferida. Sin embargo, un análisis puramente eficaz del funcionamiento de derecho no puede dar cuenta de los estados normativos que subyacen tras su validez. La seguridad jurídica y el Estado de derecho exigen la certeza de la validez y el enfoque normativo de la regulación. Una teoría general de las fuentes del derecho, es decir, de su técnica formal, y el derecho en cuanto programa de regulación de ésta, exige prescripción normativa en términos formales, única manera de distanciar el proyecto de la regulación de la conducta a la que éste se refiere. Un último punto que habrá de considerar en la teoría de las fuentes es la esencia explícita de la regulación en el sentido de las fuentes primarias indirectas. Aquí el principio de la plenitud del orden jurídico integra, definitivamente, la validez y la eficacia del derecho, dado que el proyecto de regulación no explícito puede

4 ROSS, A (1963). *Sobre el derecho y la justicia*. Trad. cast., de G. Carrió. Buenos Aires, Eudeba.

completarse a través de la fuerza de la eficacia, pero sin prescindir del principio normativo que informa las normas individualizadas. El hecho originario de las lagunas constitucionales, en cuanto paradigma de integración imprime a las relaciones de poder fácticas la unidad de validez, vigencia y eficacia, que son las dimensiones ontológicas de la regulación normativa.

VIII. LOS SISTEMAS NORMATIVOS

Las relaciones sociales conforman sistemas normativos, que constituyen un sentido regulador heteróclito. La moral, la religión, el decoro, el derecho, son momentos normativos de un mismo tejido, el cual se entreteje a partir de los comportamientos humanos. La teoría del derecho ha subrayado siempre la necesidad de distinguir al derecho de los otros órdenes normativos. Aunque la moral se refiere al *forum internum* y el derecho al *forum externum*, tal distinción no es exclusiva de los respectivos órdenes, como se ve, claramente en el derecho penal. Otros criterios distinguen la moral del derecho mediante la bilateralidad, heteronomía y coercitividad propias del derecho. Estos criterios separan el deber moral de la deuda que apunta a la sanción imponible por la autoridad competente. Pero es necesario advertir que la obediencia como aceptación explícita o implícita es un aspecto subjetivo que la coacción de la autoridad requiere para garantizar, coerciblemente, el cumplimiento de la prescripción. En términos generales puede hablarse, en contra, de desobediencia revolucionaria o civil, lo que pone en crisis la vigencia del derecho. La desobediencia revolucionaria es el resultado del ejercicio del derecho de resistencia que niega la coacción como legítima y aspira a una regulación nueva que garantice la paz y la justicia. La desobediencia civil, por el contrario, posee carácter público y su aceptación consecuencial de la legalidad apunta a la lucha por el apoyo de la opinión pública y al resuelto comportamiento transformador que la reconstrucción de la aceptación implica. No siempre, sin embargo, la desobediencia tiene un carácter público, pues la objeción de conciencia, por ejemplo, tiene un carácter privado, a saber, la negativa al servicio militar, el rechazo de las prácticas médicas obligatorias (vacunación, aborto, transfusiones de sangre) no rechaza la vigencia del derecho en sus respectivos campos, sino que se propone cambios de legislación o de alguna línea determinada de gobierno, cónsonos con las condiciones que el objetor de conciencia considera necesarios para la aceptación del derecho. Un aspecto especial de la regulación normativa se da en el decoro social, cuyo carácter anancástico apunta a la vida social cómoda y sin roces externos. Su utilidad es patente (la civilidad y el urbanismo son agradables y hacen la vida social más llevadera), aunque como dice Nietzsche, hay también una dimensión estética del decoro que facilita el cumplimiento de la moral y el derecho en cuanto estilo cívico, y, a veces, hasta ritual. Las relaciones internas que se dan en los sistemas normativos permiten el cumplimiento de las reglas en forma sinérgica y la hegemonía desarrolla su influencia en la aceptación del derecho bajo la égida de los patrones culturales inmersos en las normas. El derecho, pues, se acepta y se aplica en función de las relaciones con otros sistemas normativos que imprimen a su vigencia indeterminado sentido axiológico. Habrá que averiguar su *modus operandi* y la forma en que todos los sistemas normativos operan de consuno. La teoría del derecho tiene pendiente este análisis sinérgico de dichos sistemas y el impacto que la regulación concertada de las normas produce en el campo social.

IX. ESPECIFICIDAD DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO (I)

El ordenamiento jurídico es un sistema normativo dinámico cuya unidad sistémica opera sobre la base de un régimen de delegaciones de autoridad. Esto significa que la validez de dicho sistema no atiende a su contenido como ocurre en la ilación ética, sino a la competencia de quien establece las normas jurídicas. Ello no impide que el ordenamiento jurídico constituya un sistema normativo con dimensión axiológica propia e inmanente, pues la competencia para instituir el derecho se desenvuelve como un proceso coherente a partir de la norma básica. La dimensión axiológica trascen-

dente se relaciona con los otros sistemas normativos a través de la aplicación del derecho (teoría de las fuentes formales), y también por medio de las fuentes primarias que completan el sistema y lo hacen permeable a situaciones de reforma y de cambio. No todas las normas tienen el mismo sentido y alcance, pues algunas estatuyen lo que los ciudadanos deben o no deben hacer (normas primarias); otras son formas de competencia como las reglas de adjudicación de facultades a los jueces para decidir cuándo una regla primaria ha sido infringida. El cuadro de las reglas suele completarse con reglas de reconocimiento, alusivas a la identificación del derecho aplicable, reglas de cambio y/o derogatorias que mantienen el dinamismo sistémico dentro del régimen de competencias establecido. Es preciso, también, distinguir entre normas, directrices y principios, ya que el sistema jurídico se autocorrige mediante el manejo de valores (fuentes secundarias) y de bases axiológicas de técnica fundamental.

X. ESPECIFICIDAD DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO (II)

El carácter dinámico del ordenamiento jurídico exige una regla fundamental que dé cuenta de las delegaciones en que consiste la validez del derecho. La norma fundamental puede entenderse como hipótesis de conocimiento o como postulado para la creación y aplicación del derecho. Esta hipótesis está dada en el ordenamiento jurídico a partir de la vigencia de éste y no es un juicio de valor ni un juicio fáctico sobre dicha vigencia. Puede decirse que dado el ordenamiento jurídico en cuanto sistema dinámico, la norma fundamental está implícita en éste, debido a que la exigencia sistémica del derecho como todo orden normativo vigente supone la delegación básica que genera, dinámicamente, el proceso de regulación de la conducta. En otro orden de ideas, se suele hablar de regla de reconocimiento, que identifica, en dicho proceso, la regla de regulación correspondiente. Algunos piensan en la existencia de varias reglas de reconocimiento para el discurrir del proceso dinámico del derecho, aunque la identificación de la regla nos lleva siempre a la norma fundamental que imprime unidad y validez al sistema. Pero el problema no está en la identificación normativa, ya que el ordenamiento jurídico suele ser antinómico o contradictorio. Para ello la autoridad que identifica la regla dispone de criterios normativos que dirimen las antinomias. Así, se habla de un criterio jerárquico, cronológico, de especialidad o especificidad, o de competencia. El esfuerzo hermenéutico para sistematizar el ordenamiento jurídico aspira al principio de la plenitud de dicho ordenamiento, en el sentido de que éste es un todo pleno y coherente. La teoría del derecho contribuye a la autointegración y la hetero-integración, a través del manejo de las fuentes, en especial por el análisis de la tradición de cultura y de los principios generales del derecho. Con este análisis el jurista dispone de recursos para integrar las lagunas (lógicas y técnicas, propias e impropias), todo en orden a resolver los casos atípicos y mantener, por esta vía, la unidad y coherencia del ordenamiento jurídico. No siempre, sin embargo, opera necesariamente el recurso de recurrir a las fuentes, pues la interpretación correctora o extensiva puede conducir a los mismos resultados sistémicos. La semiótica jurídica se mueve en este ámbito y eleva el sentido y alcance de la regla de regulación a nivel sigmático, esto es, a la conducta regulada. No otro parece ser el camino de la dinámica jurídica proyectada a la solución tópica de los conflictos sociales. La seguridad jurídica y la justicia positiva exigen unidad y plenitud que son, en última instancia, obra de la eficacia de la regulación. Tal eficacia del ordenamiento depende de la tarea de la aplicación y de la elaboración sistemática que la teoría del derecho ofrece.

XI. TEORÍA DE LA NORMA JURÍDICA (I)

El sentido de las normas es siempre prescriptivo y su expresión lingüística es siempre performativa. La prescripción comprende el deber del derecho y la facultad correlativa del actor a quien corresponde la exigencia del deber jurídico. El carácter performativo del lenguaje jurídico puede manifestarse de varias maneras, todas indicativas de que algo debe ser cumplido dado el supuesto fácti-

co de la imputación. Pero el sentido de la norma jurídica puede dirigirse por eso, a políticas deseables que han de ser alcanzadas, como en el caso de las directrices[5] o de los principios que modelan el carácter de justicia o de injusticia que resulta de la aplicación, como la exigencia de que a nadie se le permitirá aprovecharse de su propio fraude o del precepto de que no es posible fundar demanda alguna en su propia iniquidad o adquirir propiedad por su propio crimen[6]. Un aspecto discutible de la prescripción normativa es la permisividad. Esto debe entenderse en el sentido de que lo permitido queda vinculado al comportamiento de alguien que no debe impedir el permiso. Pero esto no justifica la norma de clausura que erige a éste como el factor previo de la prescripción que ordena tal o cual conducta. La norma de clausura[7] es un residuo de la filosofía liberal que concibe la ordenación jurídica en términos de regulación a posteriori de una libertad incondicional. Permiso significa más bien ausencia, respecto de la bilateralidad, del deber jurídico correlativo en un contexto de intersubjetividad. Además, es necesario advertir que el permiso puede ser explícito (fuerte) cuando es originario, es decir, si no tiene conrtraprestación obligatoria (orden jurídico), o débil si es redundante, esto es conforme a la prescripción que no lo excluye. Como lo ha demostrado la teoría moderna, la generalidad no es una característica necesaria de la norma jurídica. La sentencia es una norma individualizada y es la verdadera norma en el sentido de que la prescripción general se cumple y la conducta resulta efectivamente regulada. Lo mismo ocurre con el contrato o con las decisiones administrativas. El principio de la división del poder justifica una característica adicional de las normas que provengan de su ejercicio, a saber, la legalidad formal (reserva legal) que hace de la ley un instrumento político de primacía hermenéutica, excepto respecto de la Constitución. Un problema específico de la obligatoriedad de la norma jurídica lo constituye la nulidad absoluta o relativa de ésta. La nulidad es una sanción, que ordinariamente está en manos del juez, por lo que la nulidad absoluta no significa obligatoriedad sino cuando es declarada por la autoridad competente. Por último, las normas programáticas resultan de la aplicación de directrices y principios en el ejercicio de la reserva legal. En el amplio campo de las medidas jurídicas deben incluirse los vicios de procedimiento legislativo con lo que se corrige el principio de reserva legal del poder parlamentario.

XII. TEORIA DE LA NORMA JURÍDICA (II)

La prescripción normativa supone, claro está, un acto de voluntad, no de conocimiento, lo que lleva a Kelsen a distinguir la norma de la regla de derecho[8]. La imperactividad no se da, por ello, en el campo de la regla, donde sólo opera una descripción interpretativa de los enunciados acerca de la norma. El uso lingüístico de lo preformativo inclina la tesis de la descripción en términos de conducta, pero la verdad de la regla depende del modo de conducta prescrito por la norma. Se explica así que la conducta enunciada en ésta hace nacer la verdad del imperativo como mandato cumplible en la norma individualizada. Todas las formas de la imperactividad se dan nítidamente en la ley, cuya sanción, promulgación y publicación constituyen su positividad. Esta imperactividad que concierne al ejercicio de la fuerza por la actividad pública surge como despliegue de su validez discursiva en términos de competencia. Más allá del momento positivo y de la validez del ejercicio de la fuerza por la entidad pública, existe el momento de la eficacia, esto es, la concreción de la conducta *performativa* en el imperativo dada la individualización de la norma positiva. La actuación del juez muestra la ope-

5 DWORKIN, R (1977). *Los derechos en serio.* Trad. cast., de María Gustavino. Barcelona, Ariel.

6 *Ibídem*.

7 CAPELLA, JR (1999). *Elementos del análisis jurídico*. Valladolid, Editorial Trotta.

8 KELSEN, H (1960). *Op. cit.*

ratividad del imperativo que concreta el cumplimiento de lo prescrito por la norma. Con razón Cossio ve en la norma individualizada la verdad de la *performance* puesta por la norma. Y con razón, también, la egología ve a la regla del derecho como duplicación inútil de la norma[9]. El análisis de los modos de realización de la imperactividad se hará en el próximo aparte, pero el desarrollo de ésta implica el ejercicio del poder del estado conforme a los parámetros normativos que deslindan su competencia. El mundo jurídico se configura por actos de fuerza pública conforme a límites que esta misma fuerza pública reconoce y concreta. Es claro que los bordes de dicho mundo pueden ser traspasados y, entonces, surge la antijuridicidad y el entuerto. Estamos ya en los límites de la ilicitud nacida de la incompetencia y de la eficacia performativa nacida de ella. Se impone, por tanto, un estudio de las formas de imperactividad anómalas.

XIII. LA VALIDEZ JURÍDICA

La expresión pleonástica derecho positivo muestra las diversas modalidades de la imperactividad. La relación del derecho positivo con el órgano que lo pone es un nexo temporal retrospectivo que legitima el uso de la fuerza pública. Esta relación delimita la imperactividad por obra del órgano que la establece. El derecho positivo está referido (*positum*) al Estado *lato sensu* que lo erige y sostiene como orden de regulación de la conducta interferida. La dimensión temporal de la positividad mantiene con este proyecto de regulación una relación prospectiva del derecho con la conducta regulada y apunta a su realización por vía de la dinámica performartiva de la norma individualizada, De este modo, el derecho positivo es el derecho puesto por la fuerza pública para regular la conducta interferida, mediante el proyecto de control en el cual consiste la realización restrospectiva con dicha fuerza. El derecho vigente es el derecho positivo prospectivamente vinculado con la conducta en su existencia histórica de relación con el Estado. Pero este proyecto de vigencia exige concreción y cumplimiento, y es en la norma individualizada, por ejemplo, en la sentencia, donde el proyecto se cumple. La eficacia, entonces, es una cualidad de la norma individualizada y es en la individualización de la norma, donde se da la eficacia del derecho. Se advierte en las relaciones de validez su especificidad formal, mientras que la vigencia y la eficacia se mueven en el ámbito personal y temporal de la conducta performada. No parece correcto, por tanto, la tesis de Kelsen de atribuir a la validez el carácter existencial específico de la norma, ni la vivencia de obligatoriedad de las normas por parte de los jueces (Ross); de modo que las circunstancias en las que el derecho positivo muestra su especificidad está en la validez como competencia formal de la actividad pública, en el proyecto de vinculación de la conducta interferida (vigencia) y en la concreción de la norma general dada en la norma individualizada. El derecho positivo es un constructo formal e histórico con el que la fuerza pública produce y mantiene la existencia de la sociedad políticamente organizada.

XIV. LAS FUENTES DEL DERECHO

Por fuentes del derecho se entienden los modos de producción jurídica. Estos modos de producción jurídica constituyen la técnica formal, la cual junto a la técnica fundamental (principios y valores) forman el proceso (ley, costumbre, *secundum legem*) de regulación normativa. Se suelen distinguir las fuentes formales y las fuentes materiales (contexto social, político y económico) dentro de las que se dan los modos formales de producción jurídica. El ejercicio de la competencia judicial y la *ratio decidendi* es también una fuente formal del derecho, específicamente en el modo en el que la con-

9 COSSIO, C (1963). *Op. cit.*

ducta es regulada *in concreto* por el acto del juez. No nos referimos a la norma individualizada solamente sino al precedente que suele conjugar leyes y principios para resolver el caso. La costumbre *praeter legem* dimana su obligatoriedad del reconocimiento legal o judicial, por lo que no es correcto atribuirle un carácter fáctico. Algunos autores ven en su imperactividad la *opinio iuris* pero, en verdad es el reconocimiento normativo del estado el que le otorga validez jurídica. La técnica formal distingue varias especies de leyes (Constitución, leyes orgánicas, leyes de vigencia determinada), la cuales tienen diversas fuerzas de imperactividad y llegan a constituir, junto con las otras fuentes del derecho, una nomodinámica conforme a la que discurren los actos de conducta interferida. Pero la regulación jurídica no se queda en la técnica formal sino que está constituida por la técnica fundamental (principios y directrices, ya aludida en el aparte anterior). Parece necesario observar que la llamada tradición de cultura está vinculada con esta técnica, aunque la nomodinámica y, en especial, el precedente judicial maneja dicha tradición como fuente formal directa, pues se muestra como tal al ser categorizada legalmente y, más allá de tal categorización, funciona en sentido operativo al servir de base para la interpretación judicial. La obligatoriedad del precedente debe ser estudiada en su carácter general vinculante como sucede en la jurisprudencia de la sala Constitucional, cuando así se establece. Por último, los tratados internacionales, la administración y la negociación producen derecho en sus respectivos ámbitos, y los tratados, por ejemplo, forman parte, con carácter constitucional, del sistema jurídico de un país. Los principios generales del derecho son también fuentes, más allá de su carácter técnico fundamental, lo cual conecta la nomodinámica con el problema del Estado de derecho.

XV. CONCEPTOS BÁSICOS

La clásica definición de Stammler contiene las categorías trascendentales de la norma jurídica. Siendo que el derecho es un querer entrelazante, autárquico e inviolable, no lo podemos pensar sino en términos de imperactividad, esto es, como voluntad que discurre de modo entrelazante. Ya la teoría tradicional había visto en la bilateralidad del derecho su característica esencial, puesto que el derecho, aparte de prescribir un deber, otorga correlativamente una facultad. Pero la conceptualización jurídica va más allá de las categorías con las que se expresa el mundo normativo, y el pensamiento jurídico se configura en términos conceptuales más restringidos. Por ejemplo, al lado de conceptos como hipoteca, matrimonio, quiebra, existen otros más fundamentales, a saber, la relación jurídica, el derecho subjetivo y la deuda. La relación jurídica puede ser concebida intranormativamente (imputación) y también extranormativamente en el nexo de la bilateralidad ya indicado. El vínculo normativo puede darse a partir de un hecho natural o de un acto de voluntad (mayoría de edad, muerte, riada, seísmo) o de un acto ilícito (daño). El derecho subjetivo es el momento lícito de la relación jurídica que otorga un poder normativo al derecho habiente. Puede ser concebido como acto de voluntad, interés jurídicamente protegido o situación jurídica, que conforma un contexto para la implementación de la bilateralidad. Particular interés tiene el análisis de los elementos de la relación jurídica en cuanto a los términos jurídicos que la constituyen, a saber, la persona, el deber jurídico (deuda) y el objeto jurídico. La persona colectiva plantea problemas metafísicos como se ve en la teoría de la ficción (Savigni), en el realismo organicista de Gierke o en la tesis normativista (formalista) de Kelsen. La doctrina, por otra parte, distingue el objeto jurídico y el objeto práctico. En rigor, el objeto jurídico es la presentación del obligado o deuda en sentido técnico. La prestación del obligado puede provenir de una persona colectiva, pero también de intereses sociales protegidos colectivamente. Tal tesis condice a distinguir los derechos de las personas colectivas (sociedades, corporaciones) de los derechos que se atribuyen a sujetos indeterminados en pro de beneficios sociales (derechos de las minorías sociales, políticas, etc.). Por último, vale la pena aludir a las cualidades de la

representación y organicidad en el caso de las personas colectivas y el carácter indeterminado de los llamados intereses difusos.

XVI. VALORES JURÍDICOS (I)

La seguridad aparece como el principio general inspirador del ordenamiento jurídico. Desde el punto de vista objetivo suele vincularse a la legalidad y al mantenimiento del orden público. Por eso la Constitución Bolivariana de Venezuela[10] atribuye valor fundamental y apunta a la legalidad que es el fundamento de la regulación de la conducta. Esta dimensión objetiva de la seguridad se relaciona con la seguridad ciudadana y de la obediencia imperativa del derecho. Un valor que se vincula estrechamente con la seguridad jurídica es el principio de la no retroactividad de las leyes y la exclusión de la arbitrariedad. Por ello, la seguridad jurídica implica la previsibilidad y certeza, dado el cumplimiento de la positividad legítima, que exige promulgación y publicidad de lo puesto como prescripción. La seguridad presenta las características especiales en la ejecución de las sentencias contra la administración pública, debido al principio de la legalidad presupuestaria. El recurso de revisión[11] debe conjugarse con el principio *res iudicata* y la defensa intangible de los derechos fundamentales. La ignorancia de la ley no puede ser invocada para excusar el cumplimiento de la legalidad prescrita, excepto en el caso del error de hecho[12]. Sin embargo, este principio puede ser impugnado por clasista, puesto que el conocimiento del derecho está vinculado a la posición social del ciudadano y del dominio de las normas que regulan su comportamiento. La seguridad jurídica, por último, es el estado de paz ciudadana cuya certeza justifica subjetivamente el sentido del orden público y social para el cual el Estado ha sido establecido. No hay que olvidar, sin embargo, las tensiones de la seguridad con la justicia, asunto que trataremos en el capítulo siguiente.

XVII. VALORES JURÍDICOS (II)

Es necesario guardar distancia con el derecho para poder valorarlo y discernirlo más allá de su contextura legal. Ya Moor había observado que la seguridad jurídica es inmanente al derecho y que su modo de existencia radica en la realidad; pero esto no basta, pues la legalidad (Estado de derecho) se da como positividad jurídica que debe ser objeto de valoración trascendente a dicha positividad. Y así surge el problema de la justicia que nace de la crítica al derecho positivo. Cuando nos enfrentamos a la legalidad, la justicia es vista como virtud personal que consiste en la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo. Tal virtud personal es la aprobación de la legalidad y de las atribuciones que dicha legalidad hace posible. Pero darle a cada uno lo suyo exige corrección y distribución. Aristóteles distinguía la justicia distributiva de la justicia correctiva. La primera implica desigualdad y jerarquía, y la segunda conmutación e igualdad, lo que da lugar a la justicia sinalagmática. Ambas son justicias particulares, y no toman en cuenta, en forma estricta, el bien común que exige la justicia legal. La naturaleza de la justicia ha sido discutida por tesis cognoscitivistas (Aristóteles, SantoTomás, Scheler, Hartman) y no cognoscitivistas (Kelsen, Ross), lo que desvía, *ab inicio*, la esencia del problema a una metafísica del conocimiento que disuelve sus dificultades propias en posiciones impropias, a saber, la justicia de la paz, de la democracia, de la libertad, de la tolerancia, hasta llegar

10 CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA (1999). Art. 299.

11 *Ibíd.,* Arts. 336, 10.

12 CÓDIGO CIVIL VENEZOLANO*:* Arts.1.146 y 1.154.

a procedimientos puramente dialógicos como las teorías intersubjetivistas de Habermas y Alexi[13] o extralógicas a partir de posiciones desinteresadas como la posición original y el velo de la ignorancia de Rawls[14]. Tales recursos están destinados a garantizar la imparcialidad de los resultados a los que debe conducir el ejercicio de lo justo. La imparcialidad tropieza con el principio de desigualdad que espera que se beneficie a todos los miembros, y en especial a los menos favorecidos, sobre todo en el disfrute equitativo de los derechos sociales y económicos. Ante la realidad de las desigualdades en este campo se plantea el conflicto entre la libertad y el principio de igualdad, el cual debe subsanarse a favor de la libertad. Pero esta opción supone un liberalismo extremo y hace claudicar a la justicia en su papel de garantizar resultados óptimos en la distribución de la riqueza, aparte de que estos resultados afectan el disfrute de la libertad misma que se esgrime como principio de solución de conflictos. Vale la pena llamar la atención sobre los mecanismos de la hegemonía en la realización de la justicia en términos de legitimación. Se puede pensar en el consenso y la persuasión, lo que excluye el uso de la fuerza en la solución de los conflictos sociales y políticos, procesos estos que exigen escenarios de diverso grado hasta llegar a un auditorio universal que sienta la solución del conflicto por obra de un sentido de equidad que se comparte. El proceso de legitimación en términos de hegemonía encubre la fuerza y constituye un velo que legitima la desigualdad en aras de la libertad.

XVIII. VALORES JURÍDICOS (II)

La libertad, entendida como valor frente al Estado, es la base de la hegemonía. La praxis política aparece en términos de disidencia en un contexto de pluralismo ideológico. Por eso el régimen democrático occidental, establece el carácter constitucional de la libertad, intangible, por tanto, para el poder del Estado. En este sentido, la libertad sólo puede ser regulada por medio de las leyes orgánicas[15] que son cuasiconstitucionales y que sigue, por lo mismo, procedimientos de institución y derogación especiales. A la par de la libertad, las democracias occidentales consagran el funcionamiento del mercado como dinámica autónoma de la organización política y, más aún, como exigencia jurídica del aseguramiento de las relaciones mercantiles. La dimensión axiológica de la libertad se traduce en sus relaciones con la justicia dentro de un plan manipulador que otorga al hombre libre el status de cliente o de consumidor satisfecho. Esta manifestación política se complementa con la institucionalización de la filantropía y la caridad. La característica del Estado de bienestar supone una economía mercantil de plena producción y de pleno empleo; y como tal característica no alcanza su completa satisfacción en dicha economía, los partidarios de la democracia liberal admiten la necesidad de una discreta organización del mercado y la libertad. Se llega por esta vía al Estado social de derecho que pone énfasis en los derechos positivos, dentro de una tesitura social y económica. Pero el ejercicio de los derechos positivos tropieza con la anarquía de la sociedad civil que llama a la libertad derechos humanos y utiliza su potencial ideológico para reforzar la explotación y hacer valer su hegemonía. Si bien la justicia exige, como dice Bloch, libertad y justicia, la justicia es la condición de la libertad y no al revés. Como decía Bolívar "hagamos triunfar la justicia y triunfará la libertad", lo que pone el énfasis en la dignidad del hombre y en el disfrute de sus derechos positivos. No es posible, por tanto, la realización de la justicia por medio de un orden espontáneo que programe la abstención o economía de subsidiaridad complementaria de la acción del Estado, sino el Estado necesario

13 Cfr. HABERMAS, J (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo. Cátedra-Teorema. Cfr. ALEXI, R (1994). *El concepto y validez del derecho.* Trad. Cast. de Jorge M. Seña. Gedisa, Barcelona.

14 RAWLS, J (1963). *Teoría de la justicia*. Trad. cast., de María Dolores González. FCE, México.

15 CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA (1999). Art. 203.

de sentido comunitario que promueva el desarrollo social y convierta al hombre en sujeto de participación creadora con pleno disfrute de su dignidad. La comunidad política es el desiderátum de las relaciones sociales, más allá del liberalismo que hace del hombre un sujeto clientelar e incompleto. Es el único modo de hacer cesar la manipulación política e ideológica y de entronizar la libertad y la justicia.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 141 - 146
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Note per una rilettura di Norberto Bobbio. Quasi un'introduzione*

Notes for a Re-reading of Norberto Bobbio. Almost an Introduction

Alessandro SERPE
Università "G.d'Annunzio" di Chieti-Pescara,
Università Telematica "L. da Vinci" di Torrevecchia Teatina. Italia.

RESUMEN

La presencia de N. Bobbio en la actualidad del panorama filosófico del derecho es innegable. Desde sus inicios el pensamiento político y social de este autor traza una correlación directa con las principales teorías del positivismo, realismo y la fenomenología. El ensayo presenta las etapas evolutivas de sus ideas jurídicas y como éstas han contribuido al desarrollo de una sociedad más tolerante, plural y democrática capaz de orientar las fuerzas del poder del Estado hacia una convivencia humana liberada de la violencia y en mayor convivencia pacífica. La tesis de Bobbio sobre los Derechos Humanos representa uno de los avances más innovadores donde las normas jurídicas deben estar al servicio del Bien y de la libertad.
Palabras clave: Bobbio, Filosofía, Derecho, democracia.

ABSTRACT

The presence of N. Bobbio in the current philosophical panorama of law is undeniable. Since its beginnings, the political and social thought of this author has drawn a direct correlation with the principle theories of positivism, realism and phenomenology. This essay presents the evolutionary stages Bobbian legal ideas and how these have contributed to the development of a more tolerant, plural and democratic society, able to guide the forces of State power toward human coexistence liberated from violence and with greater peaceful coexistence. Bobbio's thesis on human rights represents one of the most innovative advances, where legal norms are at the service of good and freedom.
Keywords: Bobbio, philosophy, law, democracy.

* Sento il forte dovere, ancora e sempre, di ringraziare il Professore Álvaro Márquez-Fernández per la generosità con cui ha sostenuto ed accolto i miei studi e, non da meno, per la premura con cui ha provveduto alla diffusione di essi nell'ambiente accademico sud-americano.

Recibido: 17-11-2013 ✦ Aceptado: 28-04-2014

In alcune pagine di una lettera che ebbe ad inviare all'amico e collega Guido Fassò (1915-1974), Norberto Bobbio (1909-2004) ricostruisce e commenta passi del suo percorso intellettuale, e di essi, disvela lo zoccolo duro. Il suo Positivismo –rileggo Bobbio– "*realismo, ma con juicio*"[1], è presenza effettiva e consistente, da esso non è possibile prescindere se si vuole garantire rigore analitico e condivisione di risultati intersoggettivi. La lettera datava 1969: Bobbio aveva ben chiara, ancora una volta, la necessità d'un supplemento, d'una espansione ma, qualunque fu, e sarebbe stato il campo d'indagine, il metodo prescelto ebbe, ed avrebbe continuato, a tenere fede, nell'orizzonte d'un progetto, al suo bisogno di *quel* realismo. Vorrei provare a fermare questo profilo, positivismo bisognoso di realismo, con una rilettura, per frammenti, delle stagioni del pensiero di Bobbio.

Le vie sperimentate, convintamente, più spesso eterogenee, nel corso della sua lunga ed intensa vita, sono sobri esercizi di ricomposizione lungo le tracce segnate dalla metodologia analitica. Già negli anni Trenta, anni in cui Bobbio, iniziato dal suo Maestro Gioele Solari alla cultura filosofico-giuridica tedesca ed in paticolare, agli studi di Fenomenologia husserliana, aveva avvertito come ingombranti da un lato lo Spiritualismo e l'Idealismo e, dall'altro il Positivismo naturalistico e formalistico. Alla Fenomenologia s'era affidato col chiaro intento di attivare, per il tramite di esercizi di decostruzione delle valutazioni trascendenti e di riduzione alla purezza, un ufficio proprio della Filosofia del diritto. Il nucleo di fondazione del diritto, e con esso, d'una Filosofia del diritto, contro le vie tracciate da Benedetto Croce e Giovanni Gentile, e le contrapposizioni e confusioni naturalistiche e fomalistiche di esssere e dover essere, è tutto, a dire di Bobbio, in quei suoi anni, nella legalità trascendentale. Si annunciano, come s'intravede, luoghi ed echi di filosofia quale metodologia in stretta connessione con la scienza.

Ma forse, e più pienamente, contro gli spaesanti svolazzi ontologici e le seducenti acrobazie verbali, la fede in una filosofia scientifica, illuminante e razionale, avrebbe, fra tutte, rigenerato l'uomo ed il suo bisogno di progresso e democrazia. Così Bobbio chiede l'uscita del diritto dalla Fenomenologia, si scrolla di dosso gli impacci del nuovo-Idealismo, spirtuale e marxista, che pregiudicano le funzioni di verificiabilità e di non assolutezza della scienza, e confessa, negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale, la sua aderenza all'impianto della Filosofia analitica. *Incipit vita nova*: così Bobbio s'annuncia il nuovo programma di lavoro.

Per questo Bobbio, l'Empirismo logico è necessità 'a monte' di ogni discorso, via feconda per l'importazione della kelseniana dottrina pura del diritto e strumento di smascheramento delle fallacie giusnaturalistiche, cattoliche, italiane. Nicolosi e Capograssi sono –vale bene annotarlo– i difficili luoghi della filosofia giuridica italiana, il pericolo di precipitare tutto nella morale e nella religione.

Quello di Bobbio è un kelsenismo, in quegli anni, che non gli s'impone, bensì è suo proprio, critico. La sobrietà analitica del Positivismo logico è il senso profondo della apertura di Bobbio alla metodologia di Kelsen, e la scienza giuridica, in cauta distanza dalla teoria del diritto, custodisce, come tale, i suoi termini, e lavora, in silente neutralità, alle analisi del linguaggio. Era questo, come annunciato nel passato torno d'anni, la sua via di conciliazione, di oltre un decennio, tra scienza e filosofia del diritto.

Non oltre un decennio di alleanza tra Filosofia analitica e positivismo di Kelsen: a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, a Bobbio non basteranno più le buone armi del suo positivismo

1 Di tale lettera fa menzione Carla Faralli nella prefazione al mio: *El filósofo de la duda: Norberto Bobbio. Bosquejos de su filosofía del derecho en la cultura jurídica italiana,* Astro Data, Maracaibo 2012, p. 15.

giuridico, Kelsen e, si dirà, per parte sua, anche dell'inglese Hart. Non gli bastano perché l'ancoramento finale del diritto ad una norma presupposta, o ad una norma di riconoscimento, riduce la coinvolgente necessità di rinnovamento del diritto e stordisce la possibilità di circolarità tra norme e poteri. *Lex et potestas convertuntur*, scriverà in uno smilzo ma significativo passaggio, il Bobbio. Si fanno strada, per davvero, nel corso della sua riflessione, l'attenzione al realismo scandinavo, l'interesse per il pensiero politico e le determinazioni ed implicazioni, di tutto peso, della sociologia del diritto.

In modo integrale: Bobbio non pare condividere più del tutto gli assunti della *Reine Rechtslehre*, e si avvede del fatto che l'aura che la scienza giuridica ebbe nelle pagine kelseniane ha poche ragioni. Essa, la scienza giuridica, non realizza il modello di una giurisprudenza descrittiva. Il diritto, per parte sua, si compone, sì, primieramente, di *jus conditum*, ma la netta separazione tra *jus conditum* e *jus condendum* appare a Bobbio irreale e, sottilmente, salvaguardia di una privilegiata fonte del diritto. Tutt'altro, dunque, che sistema (dinamico) del diritto quale sistema coattivo, composto di norme giuridiche il cui elemento, la sanzione, fosse da declinarsi unicamente in un concetto negativo. Su sollecitazione dell'argentino Genaro Carrió, quanto ai temi di obbligo e sanzione[2], Bobbio approfondisce il tema della sanzione e registra i segni d'un declino dell'analisi *strutturale* del diritto (nonostante non dubiterà mai della loro significatività) e fa appello alle *funzioni* del diritto, al concetto di sanzione positiva e promozionale. Il passaggio da una teoria formale "pura" –come ci dice Bobbio, agli albori degli anni Settanta– ad una teoria sociologica "impura" è un tema decisivo, paradigma svolto nel diritto, di una concezione di uno Stato post-liberale.

Negli anni Settanta, Bobbio avverte l'urgenza di ristrutturare le geometrie del suo pensiero e, rappresentate le ragioni della sua nuova conversione, non manca di avvertirci delle mutate determinazioni della vita sociale, delle complesse trasformazioni della politica, del diritto e dell'economia ed, ancora, della non più rinviabile necessità di nuovi metodi di indagine al fine di indagarli, in quanto sottosistemi del sistema sociale. La teoria del diritto, per la propria stessa esistenza, quanto che in modi del tutto particolari, non può bastare a se stessa, e ha da essere integrata, nel nuovo scenario istituzionale di *welfare state*, dalla teoria della politica.

Il lungo viaggio di Bobbio, si preparava, così, ad un nuovo inizio. Tuttavia, questo Bobbio, il Bobbio filosofo della politica, che difende, entro l'arena di un nuovo Capitalismo, la dimensione etica del Liberalismo, a partire dalla cura verso i più deboli non è, di certo, prova di rottura con la metodologia positivista. Essa è un ponte da tener vivo, necessario, e non di certo esterno, per la sua forza razionalizzatrice, al persistente progetto illuministico di Bobbio. Il positivismo dalle vesti "realiste" fornisce, ancora e più di prima, uno strumento indispensabile a tener fermo il suo programma di libertà e democrazia, Stato liberale e Stato democratico.

Il ponte, di cui ho appena accennato, tra Positivismo e democrazia viene a Bobbio istintivo. La democrazia, alla pari della scienza, è procedura: entrambe, anzitutto, percorrono le vie della verificabilità dei postulati su cui si reggono. La mai dismessa vena giuspositivistica di Bobbio non è, quanto a democrazia, solo dominio del fatto, piuttosto essa è, ad un tempo, trasmettitrice e realizzatrice di valori liberali e sociali.

Ed ecco la nuova immagine: perché si realizzi l'ideale *liberale* di garanzia e di protezione dei diritti fondamentali, e si rimuova l'invadenza del potere politico, è necessario il metodo democratico di partecipazione diretta ed indiretta alla sovranità; ma, e contro l'idea che la democrazia sia, essa, una

2 Sul punto, cfr. la prefazione a cura di Mario G. Losano contenuta nella versione italiana del mio: *Il filosofo del dubbio: Norberto Bobbio. Lineamenti della sua filosofia del diritto nella cultura giuridica italiana*, Roma 2012, in particolare pp. 12, 13.

mera forma politica, perché si possa partecipare al gioco *democratico* è necessario riconoscere i diritti di libertà, diritti civili, quali diritti inviolabili della persona che si risolvono, quanto a democrazia, nei diritti politici. Vediamo più da vicino.

Bobbio confida nell'indispensabilità del conflitto quale linfa vitale per ogni sistema democratico, conflitto che esige ricomposizione, non compromessi storici. La democrazia concilia la relazione tra diritto e potere; essa, nel suo ritmo, non opera attraverso i modi di un primato di diritto sul potere, né di potere sul diritto, piuttosto, la conversione di essi, *Lex et potestas convertuntur* –ci aveva ammoniti, anni prima, il Bobbio– disegna lo spazio necessario per la legislazione. Democrazia è, nel suo costitutivo rapporto, un insieme di regole che fissano il *chi* ed il *come* delle decisioni, una saldatura tra il maggior numero di cittadini e la regola della maggioranza.

In ciò vi è implicita una matrice non troppo lontana agli occhi di un giuspositivista, così per Bobbio, per Kelsen, in parte per Ross. Certo, incombevano, ai loro anni, quelli di Kelsen, e quelli del Ross, spettri di giusnaturalismi in ritorno e, per queste ragioni, ubriacature di fraintendimenti tra ideologie e realtà. Kelsen, così Ross, facevano qui capo alla irrazionalità dei valori, al non cognitivismo etico, e concludevano per una dominanza, quanto ed entro a democrazia, di regole che diffondessero la maggiore libertà possibile e che limitassero, il più possibile, il potere per il tramite di decisioni vincolanti. In ciò, e nel loro acconciarsi ai loro tempi, consisteva il nucleo essenziale di democrazia, quale procedura, strumento, e diffusore di libertà. Non da meno per Bobbio: lo Stato democratico, nella sua formula politica di sovranità popolare, costituisce il naturale sviluppo dello Stato liberale, è, di esso, il prolungamento storico, nonché il suo presupposto giuridico. I diritti di libertà, nelle vesti dei diritti di opinione, di associazione, di riunione, di stampa sono la *condicio sine qua non* della democrazia formale, realizzano, di essa, la profonda razionalità, concreta, e danno ad essa valore. Due, dunque, i modi di pensare a democrazia, tra descrizione e prescrizione, si dirà, tra essere e dover essere. Due, dunque, i significati di democrazia, per il tramite dell'uso: fatto, mezzo, procedura *formale* per un lato e, per l'altro, ideale, crogiuolo di valori che, di essa, costituiscono la ragione giustificativa, procedura *sostanziale*.

Perché si realizzi una fertile democrazia, quale dovrebbe essere, ideali istituzionali ed ideali democratici, strumenti e fini, esigono compenetrazione, entro uno scenario di perenne dialettica e contignenze storiche. Quegli strumenti, l'esercizio di quelle libertà, come Bobbio vuole, sono in funzione genetica della democrazia. Il riconoscimento e la protezione dei diritti umani costituiscono, ne consegue, il fondamento ed il *fine* delle costituzioni democratiche moderne e le costituzioni democratiche moderne, per parte loro, sono gli *strumenti* per l'immissione dei diritti umani nei circuiti delle garanzie.

Bobbio scommette sui diritti umani e, specialmente negli anni Novanta, intorno al concetto di "diritti umani" ragiona e lavora, a suo modo, da una prospettiva non-cognitivista, ed il suo primo passo è, utilmente, di stile analitico. Di esso ce ne offre una riprova. " Diritti umani" –seguiamo Bobbio– sono privi di fondamenti teorici, in quanto essi non si lasciano intendere che a partire dall'uso di termini deontici; poiché nel sintagma "diritti umani" si convoca il termine "diritto", e con esso quello di "dovere", non è possibile né per le vie della cognizione, ritorvare, in essi, un principio assoluto, né tentare, di essi, una definizione assoluta. Il problema "filosofico" e "giuridico" dei diritti umani non potrà essere dissociato dalle problematiche storiche, sociali, economiche e psicologiche.

Inoltre: memore degli assunti della Filosofia analitica, anni Cinquanta, quanto a linguaggio e giudizi di valore e, scandendo, ancora una volta, in continuità, il suo Positivismo giuridico critico, Bobbio ammonisce sulla necessaria appartenenza dei "diritti umani" ad un sistema giuridico, perché essi, i "diritti umani" possano configurarsi e non sostino in un limbo di speranze ed aspettative. Ancora una volta, e così già nelle trame delle sue riflessioni anni Settanta, alla sociologia è affidato l'ufficio di mo-

nitorare i diritti umani, per il tramite di indagini su diritto e società, ed alla politica quello di garantirli e proteggerli.

Negli ultimi lavori, dei tardi anni Novanta, Bobbio faceva capo ad un tema, lungo le origini della stagione dei lumi, la pace. Illuminano il suo percorso, e di esso, fermo gli snodi essenziali.

Per Bobbio, il riconoscimento e la protezione dei diritti umani –come s'è visto– sono la materia prima delle costituzioni democratiche ma, la precondizione del riconoscimento e della protezione, irriducibile garanzia della democrazia, si ritrova nella pace. Bobbio chiedeva il rinnovamento della società, per le vie del pluralismo e della libertà, ma con una urgenza, quella di un illuminismo della pace, quale rimedio agli esiti totatalitari, passati e vissuti, e futuri e possibili. La pace è, con Bobbio, strutturante di una democrazia al futuro, è –e nel suo fermo convincimento si ritrovano, come allineati, i progetti di Abbé de Saint-Pierre, Sant-Simon, Thierry, Kant– ricomposizione di conflitti e disordini, prova di controllo di *èlites* dominanti. La pace è forza razionalizzatrice, è tutta nel laboratorio del diritto che amministra ed opera. Vale a dire: la democrazia al futuro è, negli Stati costituzionali di diritto, la sola necessità per gli individui, per i popoli, l'unica alternativa all'autocrazia.

Quanto a pace, per il tramite del suo metodo analitico, Bobbio distingue, entro il lingaggio della Politica, due definizioni, ognuna di esse rinviabile, al suo interno, a quella di guerra.

Una prima (descrittiva): se guerra è termine positivo, quale lotta armata fra popoli, pace sarà, anch'essa negativo, nel significato di assenza di lotta armata fra popoli, dunque stato di non-guerra. La violenza, per parte sua, quale forza fisica utilizzata, strumento di organizzazione volto o al mantenimento di un ordine o al mutamento di un ordine, si appella, diversamente, a due principi della teoria della guerra giusta. La prima, la violenza organizzata ai fini del mantenimento dello *status a quo*, è concretizzazione del prinicipo della giusta causa: la guerra è la sanzione comminata in applicazione di una procedura. La seconda, la violenza organizzata ai fini del mutamento dello *status a quo*, è concretizzazione del principio di autodeterminazione: la guerra è la giusta causa, giusta perché "naturale", esercizio di una "naturale" libertà. Ben s'intende che a concorrere alla portata semantica (negativa) di pace concorre necessariamente la portata semantica (positiva) di guerra.

Anche per la seconda (prescrittiva) definizione di pace, si fa necessario il rinvio alla definizione di guerra. La guerra è *anomia*, il male da condannare e da evitare, la pace è, per parte sua, *nomia*, il bene da approvare e scongiurare. Bobbio assume tesoro, per il suo impianto, indubbiamente Kant. Ma, sovente, e più del necessario, riutilizza Hobbes, Locke e Rousseau, fino a fare di essi il segno di una teorizzazione dello stato pacifico, ed oltre, di un nuovo organo monipolizzatore della forza. È chiaro che per il compimento del progetto illuministico di pacifismo, Bobbio ha da rinviare al diritto, strumento che declina la pace, che istituisce e legittima l'intervento di un Terzo potere, assoluto e *super partes*, neutrale. La filosofia della libertà di Bobbio si fa, nei suoi ultimi lavori, pienamenete filosofia cosmopolitica; essa è rischiarimento, oltre la democrazia statale, del connubio concettuale di non disponibilità di libertà (maggior numero di libertà) e vincolatività delle decisioni (il principio di maggioranza), connubio che aveva iniziato la democrazia dei moderni.

Nel torno d'anni, tra gli anni Ottanta del secolo scorso e i primissimi anni del secolo in corso, la vicenda speculativa di Bobbio è tutta dentro un progetto di razionalità e libertà, con e da Kant, progetto che non sarebbe stato altro che, ancora, di società universale, società che avrebbe raccolto, rappresentato e garantito, contro le barbarie della guerra, la pace e lo sviluppo tra i diversi Stati. Liberalismo e Democrazia, prendono, così, a ritrovarsi in un Cosmopolitismo. Non meravigli il fatto che ci si ritrovi, con Bobbio, a percorrere, nelle ultime stagioni delle sue riflessioni, sentieri di diritto internazionale, e riuscire a dire d'una democrazia per tutti. Il sentiero internazionale, sebbene aspro e difficile, è per quanti, individui e popoli, riconoscano la indispensabilità di un universalismo della pace, univer-

salismo che indossi le vesti, storicamente non del tutto compiute, di Società delle Nazioni, poi Organizzazione delle Nazioni Unite.

Resta, sullo sfondo di queste mie riflessioni, una domanda. Un siffatto pactum unionis fra i vari Stati (democratici) è, per Bobbio, segno di delusione e timida speranza, oppure una mera presa d'atto e parco ottimismo?

Non so. Le suggestioni delle pagine di Bobbio sono davvero tante. Una lettura del Cosmopolitismo nei termini di un pessimismo trova conforto nei modi con cui Bobbio disegna la figura della mitezza, e con essa, dell'uomo mite, a partire dalla non-violenza. La non-violenza è, nelle sue riflessioni, il rifiuto di esercitare la violenza contro chicchessia, dunque è pace, ed ha, al suo interno, nella sua struttura di significato, la mitezza. Mitezza, nei modi suoi peculiari, non è remissività, non è bonarietà; potrebbe pensarsi come umiltà ma di essa non condivide i tratti di tristezza, oppure come modestia, ma di essa non condivide i tratti della sottovalutazione. Mitezza è rappresentata da Bobbio come una virtù sociale, non politica, il nucleo irriducibile di non-violenza, propriamente pace. L'individuo mite è l'individuo non violento, l'individuo che esercita la virtù cardinale etica, e che rigetta l'intolleranza e l'arroganza, virtù o vizi dei politici. Che sia il diritto sovranazionale il rifugio dai vizi e dalla violenza, d'oggi, non altro che speranza, non politica?

Le sue intense ed erudite frequentazioni col sapere classico e contemporaneo, talvolte sottaciute, non sembrano, tuttavia, confortare tracce di delusione e pessimismo. L'esigenza della democrazia è tutta nel far fronte, costantemente, alle sfide. Il programma di democrazia, da Tocqueville a Mill, e poi Machiavelli, Bodin, Vico, Locke, Kant, Hegel, quanto che esso sia stato variamente adempiuto, è, e resta, incardinato nella libertà degli individui contro le ingerenze pubbliche. Il pluralismo contemporaneo ha, sì, provocato una frammentazione dei poteri, dei consensi, dei diritti, delle procedure; ed ancora, esso ha, sì, tradito un'altra ragione strutturante la democrazia, la visibilità del potere, e, per risonanza, il segreto, lo scandalo, il *criptogoverno*. Bobbio legge il nostro attuale presente, non abbassa gli occhi, ci dice con avvedutezza che nel ciclone della tecnica, della globalizzazione, del mercato, la democrazia è difficile, ma *ciononostante* essa è, semplicemente, la più possibile delle cose possibili, ancora, autenticamente, in significativa distanza con l'autocrazia.

Aspra, ma non impossibile, la via della democrazia: nonostante il presente, essa resiste, *può*, e nel segno di una laica professione di fede, *deve* resistere. Per Bobbio, eterno *dubitante*, la democrazia è, nelle sue radici di senso, *indubitabilmente*, propriamente un valore.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 147 - 156
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Jonatan ALZURU APONTE & Oscar PÉREZ. ***Miradas múltiples. Homenaje a Rigoberto Lanz.*** Prólogo de Enzo Del Bufalo, Caracas: bid & co. editor, 2014, 402 pp.

Diómedes CORDERO, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Compilado por Jonatan Alzuru Aponte y Oscar Pérez, con prólogo de Enzo Del Bufalo, *Miradas múltiples. Homenaje a Rigoberto Lanz* podría ser definido y caracterizado como un libro pensado o imaginado por Rigoberto Lanz: como afirman Alzuru Aponte y Pérez en "Presentación. Genealogía y Hermeneútica", "La pluralidad de voces que se alternan en el texto" y "la diversidad de trayectorias posibles que nacen desde el pensamiento, el testimonio y las prácticas de intercambio, reconocidos como multidimensionalidad en la personalidad que nos ocupa", "son la base de la arquitectura de este libro. Dimensiones diversas del personaje que nos convoca se piensan, se reflexionan o celebran. Y no se tematizan sólo sus planteamientos, sus ideas y su pensamiento, también el sujeto encarnado es rescatado junto a la hojarasca de la razón. Y es que en esta individualidad son indisociables la amistad y el liderazgo intelectual, la fiesta y ligereza celebratoria con la labor rigurosa y disciplinada, el goce de la vida con la tensión de los compromisos, el derroche afectivo con el debate pedagógico, el intercambio entre iguales como norma que promueve una comunidad cultural desde sus actos. No hay dispersión en este libro, hay una impronta eruptiva, multiforme y generosa, una pulsión reactiva frente a una identidad maltratada y un afán de transferir a la palabra el íntimo deseo de fuga de las prisiones del tiempo", en el que "la contingencialidad cobró su espacio. Por supuesto ello no disminuye la calidad del amasado ni el arte del libro, pero si es bueno advertir al lector que, comprendiendo esa lógica adorniana ['de oponerse a lo dado, al devenir, sabiendo que siempre hay puntos de fuga, y que en toda planificación saltan las contingencias'], no se sorprenda porque todos los textos no se encuentren reseñados en el prólogo, más bien, asúmalo como una sorpresa encantadora".

Del Bufalo en el prólogo "Múltiples miradas", tras haber narrado con precisión y elegancia su encuentro, "un día de junio del año 1989, si mal no recuerdo, recibí una llamada de Rigoberto Lanz para discutir el proyecto de creación de un centro de *Estudios transdisciplinarios*", el Centro de Investigaciones Post Doctorales (CIPOST) y la revista *RELEA*, en la Universidad Central de Venezuela, y "su exitosa tarea de formar grupos de investigadores en todo el país", dice: "Además de gerente académico, militante político, promotor de grupos de investigadores, y partero de ideas, Rigoberto Lanz fue también un intelectual original de primer orden de cuya extensa obra comentaré a continuación algunos de sus aspectos más trascendentes. Pero más que confiar en mi propia memoria lo haré analizando su pensamiento tal como se refleja en las contribuciones a su memoria en este libro. Por lo general seguiré el orden establecido por el editor del libro, con una excepción, puesto que empezaré por el último artículo, que es el de Jonatan Alzuru, que aunque es el editor del libro escogió el último lugar para su testimonio, quizás para ser el último en despedirse del maestro, o por astucia pensando en aquello de que *los últimos serán los primeros".*

Del Bufalo subraya las ideas nietzscheana con la que Alzuru Aponte interpreta lo que Lanz denominó "Posmodernidad Crítica Radical", para resaltar "que este Nietzsche *moderno demasiado moderno* es el que, como recuerda siempre Deleuze, sabe que la posmodernidad no es, como insinuó el pensamiento débil, una negación de la modernidad, sino la *plena realización* de la modernidad liberándola, creo yo, de las cadenas despóticas que impiden su plena realización, y en este sentido es una modernidad que va más allá de la modernidad porque la modernidad histórica es el compromiso incompatible e insuperado entre el principio de sumisión y el postulado de igualdad. Nietzsche el teórico de la transvaloración de los valores es fundamental para todos aquellos que quieren mantenerse en la *tendencia hacia la sociedad de hombres libres e iguales*". Con esa "visión nietzscheana", que sugiere Alzuru Aponte "para aproximarse a la vida y obra de Rigoberto", según la interpretación de Del Bufalo, "el lector podrá orientarse mejor entre la multifacéticas contribuciones que al homenajearlo lo dispersan en las múltiples experiencias de vidas en las cuales influyó".

Del Bufalo comenta y crítica, cuestiona y contradice, reconoce y valora, indistintamente las contribuciones de Antonieta Rodríguez (la relación del origen de las "inquietudes intelectuales" de Lanz y "la herida del militante de izquierda de los años sesenta"); Jesús Puerta (el drama de la Misión Ciencia "que se convirtió en comedia, y la reforma universitaria); y Alex Ferguson (la provocación, la lealtad y "su postura erótica ante la vida"); que conforman el capítulo I. "Miradas en clave de perfil".

Las contribuciones de Roberto Follari (un *humus* y un *ethos* asociados a "la sensibilidad posmoderna", del que del sentido "de este ethos del que habla Follari", Del Bufalo se pregunta, si "tendrá el mismo sentido de esa ética-estética de la que habla Alzuru"); Martín Hopenhayn ("hay que filosofar desde el cuerpo", al que Del Bufalo le dice: "más que las enfermedades tropicales del cuerpo, Hopenhayn haría bien en temerle a lo que, para él, es la metafísica tropical"); Carlos Blanco (la "contradicción esencial " que Blanco "encuentra" en la "vida intelectual" de Lanz, "un gran *jodedor*", por haber sido 'un maestro' cuando su propuesta inicial era cortarle la cabeza a los maestros", Del Bufalo la considera a la luz del "cinismo antiguo": "Ya sea que el devenir en maestro del joven contestatario de otros tiempos haya sido por cinismo filosófico recuperado por el despotismo como lo fue en el caso de Sócrates que deja perplejo a Blanco, ya sea que haya sido por afán de ampliar el goce estético del pensar o por cualquiera otra razón, Rigoberto fue para muchos el maestro"); Víctor Rago ("Evocación de Rigoberto"), José Colmenares ("Rigoberto Lanz: nómada del pensamiento"); Abraham Gómez ("Desde la exquisita perversión de tu pensamiento"); Rafael Hurtado ("Semblanza del amigo") y Gonzalo Ramírez ("Maestrísimo"), no "reseñados" por Del Bufalo; conforman el capítulo II. "Miradas en clave de amistad".

Las contribuciones de Mauricio Mancilla (la posmodernidad como posibilidad de creación de "nuevos conceptos de ciudadanía" en la globalización), Rodrigo Browne Sartori (la alianza entre Lanz y Toni Negri "en busca" de "otra izquierda", de la que a Del Bufalo le queda la "sospecha de que el Negri con el cual nuestro autor busca una alianza es el Negri del éxito editorial que a mi entender no es el mejor Negri. Pero quizás me equivoco"); Francisco Rodríguez ('la búsqueda de una sociedad libre y feliz', que Del Bufalo ve como una idea "que desde siempre es patrimonio de la tradición conservadora"); Juan José Hernández (el rompimiento de Lanz con el marxismo dogmático y el empeño de Lanz en la reforma universitaria); Luis Alberto Bracho (Lanz como "precursor de la posmodernidad crítica"); Carmen Irene Rivero (la crítica al *nominalismo* y el *pragmatismo*); Víctor Rago ("lo llanero y lo nacional" como "busca de la definición *identidad nacional* con consideraciones *etnoculturales*", a la que Del Bufalo "a mi juicio " ve "sumamente peligrosas por estar plagadas siempre de anacronismos, y peor aún por estar constituidas por el esencialismo, que como tal es siempre reaccionario y mal se adviene con un pensamiento posmoderno"); Ana Julia Bozo de Carmona (la argumentación contra "los límites de la democracia y las aberraciones neopopulistas actuales", que Del Bufalo señala como sesgada por "la confusión entre los postulados de igualdad e igualitarismo"); y Oscar Pérez ("Reinventar la palabra es reinventar la vida: nuevos tiempos y retos por la emancipación") no "reseñado" por Del Bufalo; conforman el capítulo III. "Miradas en claves teóricas".

Rayda Guzmán ("la *philia* griega, que fue el *phatos* propio de las antiguas comunidades filosóficas cohesionadas en torno al cuidado de sí mismo" y las "nuevas formas de pensamiento" del CIPOST); Álvaro Márquez-Fernández (el giro filosófico); Javier Biardeau (el desnudamiento de la *filigrana microscópica de los engranajes del poder* y "un delirio final en el cual Rigoberto Lanz entra en el Olimpo"); Xiomara Martínez Oliveros ('la idea de encarar la construcción de nuevos espacios de libertad y de empeñarnos en superar los límites de la política heredada, es decir, de sobrepasar el encierro de la institucionalidad burguesa que se reproduce tramposamente en nombre de la Revolución'); y Juan Barreto y Héctor Sánchez ("los autores hacen entonces una reseña de algunas tesis de Rigoberto referidas a la actualidad política y social de Venezuela y el mundo, llevados por un aire jacobino, que a ratos barre con todo lo posmoderno y lo posmarxista en Rigoberto Lanz"); Jonatan Alzuru Aponte ("a mí no me queda otra cosa que hacer que asociarme al brindis final de Jonatan Alzuru en honor de Rigoberto y decirle a nombre de todos los que aquí intervinieron: gracias Rigoberto por haber existido") y Daisy D'Amario ("Elogio de la incorrección maestra) no "reseñada" por Del Bufalo; conforman el capítulo IV, y último. "Miradas con las claves de la amistad y la teoría".

Estas "Múltiples miradas" de *Miradas múltiples* celebran la inteligencia crítica y la pasión de vida de Rigoberto Lanz.

Walter OMAR KOHAN, ***El maestro inventor. Simón Rodríguez***, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, septiembre de 2013, 144 pp.

Jorge DÁVILA, Universidad de Los Andes, Venezuela.

Walter Omar Kohan ha escrito un bello libro sobre un bello tema. El tema es el de la actitud del maestro en su misión de formación de seres humanos para el buen uso de la razón. El libro destaca bellamente la figura de Simón Rodríguez como ese formador, como el maestro inventor. Y cuanto inventa el maestro Robinson que nos muestra Kohan está dirigido a hacer escuela, a hacer una escuela de vida, a hacer que la vida del maestro sea una vida consagrada a hacer escuela. Las escuelas de don Simón, las que emprendió, las que le deshicieron las fuerzas aún incapaces de comprenderlo y las que soñó sin ver su realización son una sola Escuela. Se trata de una escuela para que la vida de todos tenga un sentido. Un sentido auténtico, podemos decir, tal que confronte las tozudas condiciones sociales y políticas que o bien imponen un sentido incomprensible a la multitud o bien imponen un sesgo sin mesura hacia la vida sin sentido. Samuel Robinson, bien pintado por Kohan, se nos muestra como excelso guerrero del pensamiento, de la acción, contra las condiciones sociales y políticas de su tiempo. En la América Meridional las fuerzas de la ignorancia levantaban muros contra el hacer Escuela para sólo sostener un sentido a todas luces incoherente y en total des-armonía con los dictámenes de la razón. Los muros de hoy, con diferentes piedras, oponen igual resistencia. Kohan ha tenido el tino de mostrarnos un Simón Rodríguez que dedica su vida desplegando una intuición básica del hacer escuela. Esa intuición básica la recoge de una anécdota que bien se presta para la creación literaria. Kohan, sin limitar la potencia del ejercicio literario, cede por el buen camino de la reflexión filosófica y con ella batalla contra la inclinación natural de dejarse arrastrar por el ejercicio meramente biográfico. La intuición básica de Robinson, real o imaginaria, proviene de una vivencia con niños de Jamaica. La anécdota proviene de un ya viejo libro. Simón Rodríguez murió en febrero de 1854. En diciembre de ese mismo año aparece en Chile su primera biografía. Es obra de los hermanos Amunátegui, Miguel Luis y Gregorio Víctor, historiadores chilenos y epígonos de don Andrés Bello. Esa biografía está contenida en la obra "Biografías de Americanos" editada por la Imprenta Nacional de Santiago. Se cuenta allí en breve párrafo sobre la estancia en Jamaica del venezolano que, precisamente en Kingston, cambió su nombre por el de Samuel Robinson. A Robinson, dicen los Amunátegui, "en esta isla se le antojó aprender inglés que no sabía, i que se puso a estudiar en la escuela pública en compañía de los niños con quienes no se avergonzaba de corretear i divertirse, como el viejo Esopo se entretenía en jugar a las nueces con los muchachos de Atenas. «Al salir a la calle, escribía entonces a Caracas, los alumnos arrojan sus sombreros al aire i yo hago como ellos»". Kohan elabora esta anécdota, tan banal en apariencia, para que le sirva de base tanto en inspiración literaria como en fuente de buenas preguntas para la reflexión filosófica. El lector encontrará en el libro de Kohan la desenvoltura de esas preguntas, su re-preguntar incesante, y él mismo verá cómo se plena de sentido su inquietud por la educación de los niños. Verá el lector qué quiere decir auténticamente lo que es hacer escuela. Verá que el maestro o profesor que hace escuela es "el que estudia y forma en el estudio", es decir, quien vive en "una relación con el saber, con los libros, con la vida" tal que sea "una dedicación al estudio tan fascinante y vital que los estudiantes no puedan no quererla para sí, para su propia vida y, en una escuela bien entendida, para todos los miembros de una sociedad". Verá también el lector que hacer escuela es ofrendar, muy especialmente a los más excluidos, "un contexto digno de acogida para aprender a percibirse a sí mismos como iguales, como habitantes del mismo mundo, una morada de cuidado para poder pensarse a sí mismos como habitantes de un mundo común". Recordará también el lector el compromiso de don Simón Rodríguez con las ideas compartidas con el otro gran Simón; la irreverente puesta al desnudo de la decencia hipócrita en la construcción de la vida común, de la vida para el cuidado del bien público, del bien común, de la política, de la República. Kohan nos recuerda lo que Simón el maestro escribe a Bolívar en 1827: "Sólo U. sabe, porque lo ve como yo, que para hacer repúblicas, es menester gente nueva; y que de la que se llama *decente* lo más que se puede conseguir es el que no ofenda". En fin, el lector comprenderá que esa irreverencia está en armonía con la invención en la didáctica para la formación del carácter, con la errancia infatigable del maestro por alcanzar con su enseñanza a todos los "desposeídos de la tierra" y, por ello, con el incansable empeño de lucha por la igualdad y libertad social.

Pierre BOURDIEU, *et al.* ***La miseria del Mundo***. FCE, México, 1999, 564 pp.

Marina OYBIN, Revista Ñ de Clarín, Argentina.

El sociólogo francés organizó una obra en los 90 que hoy se vuelve a leer. El libro pone en evidencia las consecuencias del neoliberalismo y cuestiona la idea de igualdad de oportunidades.

En 1993 Pierre Bourdieu dirigió y publicó una obra colectiva que iba a despertar la atención del mundo académico y también de la sociedad francesa en primer lugar y luego en otros países como el nuestro. En *La Miseria del mundo*, Bourdieu reunió testimonios de hombres y mujeres con profundas dificultades sociales en sus vidas en Francia, a principios de los 90. El exhaustivo trabajo, que incluye una voluminosa serie de entrevistas y análisis, y que llegó a ser un best-séller que vendió cien mil ejemplares en poco tiempo, ha sido reeditado (FCE). Es una obra fundamental para la sociología global y, claro, para la formación de los cientistas sociales argentinos. Cuatro sociólogos locales elogiaron, analizaron la recepción del texto en Francia y, en algún caso, cuestionaron su metodología. Es decir, abordaron una pregunta clave de la sociología respecto de la distancia con el entrevistado. Bourdieu no tuvo empacho en contradecir las corrientes positivistas de entonces que exigían una distancia extrema con el objeto de estudio. El libro también sirvió para provocar esta polémica y sacudir las raíces académicas de la investigación y llegar a una síntesis metodológica que con el tiempo, lógicamente, también se iba a cuestionar. El libro está vigente: analiza el sufrimiento social producto de transformaciones estructurales aún vivas y disecciona transformaciones estructurales.

Dirigido por Bourdieu, un equipo de más de quince prestigiosos sociólogos, como Patrick Champagne o Loïc D. Wacquant, trabajó durante tres años haciendo entrevistas que se presentan acompañadas por análisis teóricos y metodológicos. Hay también entrevistas y análisis realizados por el propio Bourdieu. Son testimonios intensos en relación a la dificultad que presentan algunos grupos para vivir plenamente. Las entrevistas, profundas, que llegan al núcleo del objeto de estudio, permiten acercarse a los actores sociales, a la miseria de otros, cuyos sentimientos devienen próximos.

"No lamentar, no reír, no detestar, sino comprender. De nada serviría que el sociólogo hiciese suyo el precepto spinoziano si no fuera también capaz de brindar los medios de respetarlo. Ahora bien, ¿cómo facilitar los medios de comprender, es decir, de tomar a la gente como es, sino ofreciendo los instrumentos necesarios para aprehenderla como necesaria, para necesitarla, al relacionarla metódicamente con las causas y las razones que tiene para ser lo que es? ¿Pero cómo explicar sin sujetar con alfileres? Cómo evitar, por ejemplo, dar a la transcripción de la entrevista, con su preámbulo analítico, el aspecto de un protocolo de caso clínico precedido por un diagnóstico clasificatorio?", escribe Bourdieu.

Los ensayos y entrevistas permiten develar situaciones que vuelven verdaderamente miserable la vida de estos hombres y mujeres. Uno percibe que se trata de sujetos inmersos en estructuras sociales que comprimen sus vidas y las hacen dramáticas. Al tiempo, el Estado se aleja cada vez más. Son vidas que quizás podrían haberse vivido de otro modo, pero que sólo llegan a ser grises.

El mundo cercano

Bourdieu analiza cómo las nuevas transformaciones estructurales producen situaciones de sufrimiento social y de miserabilidad en amplísimas franjas de la población. No sólo en sectores marginales, sino en distintas categorías. A través de este libro uno puede acercarse a la miseria de una familia de inmigrantes argelinos en Francia, a los vecinos de una comuna operaria en los suburbios de París, a una mujer policía, un magistrado, un obrero comunista, una secretaria, un obrero especializado delegado de la CGT. Y la lista sigue con ejecutivos desocupados, estudiantes de los suburbios de París y una profesora de letras, entre muchos otros.

Con La miseria…

El sociólogo francés plantea la responsabilidad pública del intelectual. Imposible quedarse callado ante la situación que se vive. Lucas Rubinich, profesor de Sociología de la Cultura y Sociología General en la UBA, señala que lo valioso en esta obra es que sin perder la especificidad académica, Bourdieu intentó un diálogo con la sociedad. Ve en ese diálogo una relación con la responsabilidad pública del académico: no puede quedarse con ese conocimiento al interior de su propio grupo, tiene que salir y comunicarlo porque está previendo una catástrofe para grupos sociales enteros.

Denis Baranger, autor del libro *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu* dice: "Recientemente Patrick Champagne, integrante del equipo de investigación, señalaba en una conferencia cómo, aún cuando la sociología ha tenido siempre alguna vocación política, hubo en este caso una intención consciente de que sus resultados fueran directamente apropiables por la sociedad. El libro es un ejemplo de sociología pública, como Michael Burawoy denominaría luego a un estilo de sociología consistente en conocimiento reflexivo dirigido a una audiencia extra académica, sin que esto signifique desmerecer su valor para los científicos sociales, claro está".

"Su preocupación -explica Rubinich- era cómo intervenir más allá de lo académico, cómo se puede relatar el sufrimiento de las poblaciones producto de las transformaciones estructurales del neoliberalismo. Hay una decisión de encontrar estrategias que permitan dar cuenta del sufrimiento de la manera más cruda posible: darle voz a los agentes sociales".

Emilio Tenti Fanfani, investigador principal del Conicet y profesor titular de Sociología de la Educación en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), sostiene que la importancia de este trabajo, desde el punto de vista sociológico, radica en que, contrariamente a lo que solía afirmarse de la obra de Bourdieu –que era estructuralista y privilegiaba las dimensiones objetivas del análisis social (las cuestiones macro)– esta vez se adentra en las percepciones, en las representaciones, en las vivencias de actores que son representantes típicos de categorías sociales que sufren la cuestión social en la Francia contemporánea.

Como en una conjura, el análisis sociológico de La miseria del mundo viene a demostrar que muchos de los padecimientos no son culpa de quienes los sufren. De este modo, como sostiene Tenti Fanfani, el análisis sociológico puede tener cierto efecto terapéutico sobre los grupos que padecen. El sociólogo trata de mostrar que estas personas no son culpables de su miseria. Los libera de la culpa. ¿A qué tipo de miseria nos referimos? "No se trata de pobreza absoluta, esto es ausencia de recursos para satisfacer necesidades básicas, sino de pobreza relativa: la relación entre expectativas, aspiraciones, tendencia a la realización personal, lo que algunos llaman las necesidades post materialistas", explica Tenti Fanfani. Son necesidades que exceden la vivienda, el alimento y el abrigo: necesidades de realización personal, sueños, aspiraciones, que encuentran obstáculos.

Impacto de la obra

Para Rubinich, la miseria impactó en todo el campo de las ciencias sociales: "En Francia, el intelectual es un personaje público. Toda la sociedad francesa tiene todavía, aunque haya cambios, una mirada del intelectual como una persona autorizada moralmente para hablar más allá de su especificidad". En Francia, la recepción del libro no estuvo limitada al ámbito académico: "Se convirtió en un best-seller: vendió rápidamente 100 mil ejemplares. Además, algunos fragmentos de la obra fueron objeto de adaptaciones teatrales en no menos de seis oportunidades. También fue tema de un debate televisivo de gran audiencia con la participación de Abbé Pierre (figura emblemática del humanismo católico francés) y del propio Bourdieu. La obra misma se constituyó en un fenómeno social y se puede decir que cumplió con los propósitos que se planteaba Bourdieu", dice Baranger.

Por su parte, Ricardo Sidicaro, investigador del Conicet, especialista en teoría sociológica y problemas sociopolíticos de la Argentina, considera que el libro tuvo más impacto en la sociedad civil que en el mundo académico, en especial en los sectores cultos que habían quedado huérfanos del marxismo. Por su lado, Rubinich delimita el contexto en que se produjo esta participación en la esfera política: "Bourdieu, enfant terrible del pensamiento académico francés como Sartre, salió de los ámbitos intelectuales para dar batalla en las calles, pero el contexto social fue diferente. Se relacionaba con Günter Grass y Edward Said, con nadie más. Nadie se interesaba por su propuesta. La de Bourdieu fue una batalla solitaria, sostenida en que las estructuras del campo cultural francés todavía habilitaban al intelectual a tener una voz crítica, aunque no fuera respaldado por movimientos sociales ni por el propio campo cultural. En términos políticos, fue una batalla absolutamente solitaria".

Sidicaro sostiene que es criticable el modo en que se recolectó la información para el libro: "Hay una implicación directa entre entrevistado y entrevistador: las técnicas metodológicas de lo que debe ser la distancia entre entrevistador y entrevistado están rotas. Bourdieu coloca por delante las palabras de los propios actores. En el abc de la sociología está el no creerle a los actores: así nace la socio-

logía. Este tipo de giro está vinculado al interés de plantear un tema en la escena pública".

Tenti Fanfani no coincide con Sidicaro: Bourdieu apunta a analizar cómo los actores viven y experimentan sus situaciones y, al mismo tiempo, dar una explicación que trascienda lo individual. Si bien toma en cuenta el discurso y los relatos de los actores, no los considera como única verdad. "Creo -dice Tenti Fanfani- que siempre la búsqueda de Bourdieu fue integrar dos momentos del análisis: el momento de la subjetividad y el de la objetividad. No caer en el determinismo objetivista que considera que las explicaciones que los hombres nos damos acerca de nuestra vida, experiencia, no tienen ningún sentido. Bourdieu intenta considerar y articular como objeto de análisis la subjetividad de las personas. Incorporarlas como objetos de análisis, no tomarlas como verdades: los subtítulos que intercala en los distintos discursos más el texto que antecede las entrevistas presentan las claves sociológicas". Y agrega: "Los actores no tienen la verdad, si no la sociología no tendría sentido. Es importante explicarse por qué estos individuos tienden, por ejemplo, a imputarse a sí mismos sus éxitos o fracasos. Todos estos actores entrevistados viven situaciones de sufrimiento social, quizás ellos no tienen las razones de su padecimiento. El sociólogo toma en cuenta las expresiones de este padecimiento y al mismo tiempo ofrece una clave interpretativa que solo la sociología con el distanciamiento puede ofrecer".

Baranger señala que Bourdieu y sus colaboradores procedieron violando a sabiendas todos los preceptos positivistas normalmente aceptados para la recolección de datos: "Es así como, inspirándose en la técnica utilizada por William Labov para estudiar el habla de los negros en Harlem, los entrevistadores fueron incitados a seleccionar los informantes entre sus amigos o conocidos con el propósito de reducir al mínimo la distancia social y la violencia simbólica. De este modo se podría lograr una comunicación no violenta, apta para cumplir con la intención mayéutica de la entrevista a la vez que para lograr una suerte de efecto terapéutico sobre los propios entrevistados. Sin duda hay mucho de discutible en la metodología utilizada, lo que no hace más que agregarle interés a la lectura de una obra provocadora en múltiples sentidos".

Para Rubinich no es pertinente desatar una discusión metodológica: para él, la de Bourdieu es una intervención política que interpela al propio campo cultural, al resto de la sociedad, a los partidos y a los intelectuales: "A veces hay implicación, no hay mucha preocupación por esa supuesta distancia con el entrevistado, hay un intento de comunicar de la manera más abierta posible", señala Rubinich.

Hay que destacar que La miseria del mundo es una obra que supuso reuniones, discusiones. No es muy habitual este tipo de trabajo conjunto creado por un colectivo sociológico: no se trata de una suma de artículos, sino de un trabajo con un objetivo y lenguaje sociológico compartido. "Es una obra de una escuela de pensamiento sociológico que para mí es de las más creativas, de las más complejas. Además, la obra fue un best-séller. Eso es un gran logro: la sociología como ciencia social no tendría ningún sentido si sus productos no trascendieran al círculo de los iniciados, para que tenga impacto social hay que ir un poco más allá", subraya Tenti Fanfani.

A la pregunta que se desprende del libro ¿qué intentan desde las clases dominantes? Tenti Fanfani no duda: imponer visiones individualistas del self-made man: la falsa idea de la igualdad de oportunidades. Establece, además, una diferenciación entre pobreza y miseria relativa que es fundamental en las sociedades capitalistas. "Vivimos en una sociedad que genera más expectativas que posibilidad de realizarlas: esto sigue produciendo sufrimiento y padecimiento social".

Camilo VALQUI CACHI & Ramón ESPINOSA CONTRERAS (Coord.,). ***El capitalismo del S. XXI. Violencias y alternativas.*** Universidad Autónoma de Guerrero; Martínez Compañon Editores y SECNA, México, 2009, 308pp.

Horacio CERUTTI-GULDBER, Cuernavaca, Morelos, México.

El presente libro es testimonio valioso del esfuerzo meritorio que contra viento y marea llevan adelante un grupo de colegas de la Universidad Autónoma de Guerrrero, en Chilpancingo, para mantener el trabajo universitario auténtico, con sus dimensiones de búsqueda, de crítica, de aportación a la vida pública. En este volumen convergen trabajos que abordan la coyuntura actual en algunas de sus variadas facetas, encarando aspectos nodales, que exigen inmenso esfuerzo de comprensión y detenida elaboración teórica.

Así, por ejemplo, no dudan en plantearse cómo no caer en fantasías en relación con las difi-

cultades de la coyuntura o hasta qué punto está justificado soñar. Un logro indudable de su esfuerzo es que se animan a llamar a las cosas por su nombre y la tan cacareada globalización aparece como imperialismo puro y duro.. Se atreven a enfrentar las rutinas de la academia y el canon de los medios (des)informativos en cuanto a eludir el término y, con él, el fenómeno mismo de esta etapa del capitalismo. Se atreven a reconocer que el fenómeno imperialista sigue allí, agravado, intensificado, más bestial que nunca. En ese contexto el tema de la violencia reaparece con rasgos muy precisos: como violencia estructural, fruto del terrorismo de estado a nivel mundial, y/o como violencia emergente. En cuanto a esta última, podría ser fecunda como violencia revolucionaria –lo cual lleva a colocar en la agenda colectiva otro término-proceso excluido por las modas académico mediáticas-, pero no se elude la discusión acerca de la ilusión ingenua de que por sí sola engendraría de manera automática al 'hombre nuevo'.

Esta reflexión adquiere mucha vigencia, cuando estamos en presencia de evidentes carencias en cuanto a la soberanía. Si por tal se entiende, decimonónicamente, el monopolio de la violencia en un territorio determinado por parte del estado y sus organismos de gobierno, la situación se encuentra plenamente agravada. No hay tal monopolio y sí mucha variedad de modalidades dispersas, pero no precisamente espontáneas de violencia.

En este contexto, la tolerancia, su misma concepción, sus cantidades, por así decirlo, y el respeto a las diferencias ajenas que permitirían una cierta convivencia, también son tópicos nodales recolocados sobre la mesa de la discusión. Lo cual exige revisar incluso la violencia mental generalizada y sus modalidades de intrusión en las vidas de la gente.

Se trata, en suma, de resistirse a naturalizar el capitalismo, de impulsar a repensar la modernidad, de asumir responsablemente el resurgimiento de la revolución como tarea a ser (re)conceptualizada cuidadosamente –a más de llevada a la práctica–, de no eludir las dimensiones geopolíticas de estas reflexiones, negándonos a seguir siendo presuntos traspatios o a disimular con moralinas superficiales el estado de guerra generalizado en que (sobre)vivimos. No por casualidad la IV Flota ha regresado a la región después de varias décadas. Alguna relación ha de tener su viaje con nuestras disponibilidades de materias primas, energéticas, de agua y aire. Y, por cierto, con nuestros valiosos procesos de búsqueda de alternativas a las depredadoras consecuencias de la hegemonía neoliberal y a su instrumentación de los estados en perjuicio de las grandes mayorías.

¿Habrá futuro que merezca el nombre de propio y con posibilidades plenas para quienes integramos esta América que quiere ser "nuestra"? En todo caso, conviene que reconozcamos las vías no transitables: la socialdemocracia, los reformismos, los culturalismos, las moralinas vacuas y, también, que revaloremos los saberes de la gente, la capacidad de rebelión de los supuestamente vagos, la fuerza de la conciencia que acompaña a la acción y ¿por qué no? aquella capacidad de amor que el mismo Che destacó en su momento.

Vale la pena no sólo leer este libro, sino incorporarse activa y protagónicamente a los desafíos a que procura responder con lucidez convocante de los fundadores del marxismo.

Miguel Ángel HERRERA ZGAIB. ***Antonio Gramsci y a crisis de hegemonía. La refundación de la Ciencia Política.***. Grupo de Investigación Presidencialismo y Participación**.** Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales**,** Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, DC, 2012, 151pp.

Juan Carlos GARCÍA LOZANO, Colombia.

¿Gramsci, padre de la Ciencia Política?

El presente libro de Miguel Ángel Herrera Zgaib, *Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía: la refundación de la ciencia política,* anima una reflexión crítico-conceptual sobre un intelectual orgánico de los grupos y clases subalternas, el genial sardo, Antonio Gramsci. El discurso se engarza siguiendo el interés científico por la Hegemonía como categoría analítica entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, bajo la impronta del Marxismo como Teoría General, y con el presupuesto fáctico de que siguiendo su huella en las luchas de los subalternos en la Europa de su tiempo, se logra advertir la preponderancia que tiene para la Ciencia Política, cuando ésta se entiende y se practica como Filosofía de la Praxis.

Es claro con ello que la lectura que entraña la investigación es comprometida: con los grupos y las clases subalternas cuando ellos y ellas hacen el ejercicio de reconocerse democráticamente en su autonomía social y política en el antagónico Estado

capitalista. Y para dar con tal cometido histórico, se ausculta por parte de Miguel Ángel Herrera Zgaib, la historia intelectual de Gramsci como teórico de las superestructuras complejas y los fundadores ideológicos del Partido Comunista Italiano.

En ese sentido, las distintas categorías discursiva que se analizan en este trabajo de investigación, se complementan desde un enfoque que problematiza no solo lo que es el Estado capitalista, las clases sociales, los partidos políticos, la ideología o la dominación, sino los procesos constituyentes, autónomos, que vertebran democráticamente los dominados en la arena política de la organización partidista y cultural de la Filosofía de la Praxis. Para el profesor Miguel Ángel Herrera Zgaib, ésta es la labor de la Ciencia Política. Es por eso que en Gramsci puede reconocerse a un padre de la Ciencia Política. Afirmación que para muchos será polémica. Empero, es la tesis original que da vida a todo el libro.

Siguiendo a Gramsci, la Filosofía de la Praxis se potencia cuando las multitudes excluidas asisten a estructurar una Reforma Intelectual y Moral que vehicule una nueva concepción del mundo, laica y democrática, en pro de la liberación social de los sujetos. Todo lo cual se aprehende desde el Análisis de las Situaciones, en las que cumplen papel protagónico las distintas Relaciones de Fuerzas inscritas en el Estado capitalista, tanto sociales, económicas, como políticas y político-militares. Como se concluirá, esta es una lectura real, del mundo material de la política; mundo capitalista que aún vivimos o padecemos.

Con lo anterior queremos proponer una discusión orgánica, histórica y política, que va más allá del actual libro: *pensar la Ciencia Política desde la Filosofía de la Praxis.* Es decir, desde los grupos y las clases subalternas como articuladoras de una propuesta incluyente que se organiza a partir de la crisis de Hegemonía del Estado Ampliado, cuando hay ayuno de dirección intelectual y moral; crisis de dirección cultural que se vive con antagonismos, exclusiones, violencia social y fracturas políticas: lo que comprobamos en acto en los comienzos del siglo XXI.

En efecto, queremos afirmar que Antonio Gramsci es un autor de referencia obligada para el debate sobre las alternativas a la modernidad capitalista, las cuales América Latina ensaya, a su manera, con relativos éxitos y con algunas discusiones preñadas de futuro. Es en esta línea de interpretación sobre la crisis hegemónica del capitalismo latinoamericano que se enmarca la investigación intitulada *Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía: la refundación de la ciencia política.*

El interés que alienta esta propuesta de Ciencia Política es reconocer la complejidad del mundo material del orden capitalista, el cual puede ser leído desde la misma relación de fuerzas gramsciana, en la que la crisis de la Hegemonía como ausencia de dirección intelectual y moral es sustantiva porque afecta y moviliza a las multitudes, y no es una anécdota de la historia. Con ello podemos abordar la rica propuesta científica de Gramsci, cuya variedad aún asombra: el Estado Ampliado, el Bloque Histórico, la Crisis Orgánica como crisis de organización, la Ideología constituyendo sujetos, el Nuevo Príncipe como intelectual orgánico, la pedagogía política y los trabajadores intelectuales con la labor de organizar culturalmente la sociedad, las clases sociales o los grupos.

Nuestro autor, con lo aquí referido, condenado por el fascismo a vivir sus últimos diez años en las cárceles del régimen italiano, es un pensador de la autonomía individual y colectiva, en la que es fundamental, la praxis, pensar y actuar desde la lucidez y con las armas de la inteligencia; como Gramsci diría, “ser guía de sí mismo”.

Si no es fácil leer a Gramsci, como pensador comunista y como militante político, menos lo es como autor que refunda la Ciencia Política. Tal es el reto que el lector está abocado a reconocer en las páginas siguientes: deberá trabajar intelectualmente para el cabal entendimiento de lo que es la teoría gramsciana de la política: la Filosofía de la Praxis como Ciencia Política. Una novedad.

Con este trabajo, el grupo de investigación *Presidencialismo y Participación* de la Universidad Nacional de Colombia, contribuye con las referencias discursivas a la historia de las ideas políticas, y en concreto, con la propuesta hegemónica de los grupos y las clases subalternas en tránsito de hacerse sujetos democráticos. Es el objetivo que el grupo de investigación, dirigido por Miguel Ángel Herrera Zgaib, ha conservado por más de doce años y que se replica en cada *Seminario Internacional Antonio Gramsci* que organizamos, cuya insignia, “Liberémonos de la guerra”, sigue siendo actual y cada vez más urgente. La presente investigación, que será continuada con otro libro del mismo autor en preparación sobre *Gramsci y sus críticos*, así lo confirma.

Luis Ernesto OCAMPO BANDA & Yanela ALVES (2013). ***Las fronteras porosas del miedo.*** Colecc., Temas Estratégicos, Ed. Elaleph, Buenos Aires, 214pp.

Robinson SALAZAR, Universidad de Sinaloa, México

El agua y el aceite trasminan la paredes porosas de cualquier recipiente, de la misma manera el miedo traspasa, viaja, se cuela y se infiltra en toda porosidad que la sociedad le brinda con sus temores, angustias, riesgos y ansiedad que día tras día concilia en su extenso cuerpo sin que pueda desalojarlos, porque es parte consubstancial de su naturaleza humana.

Vivimos la era de los miedos porque cada día son menos los recursos técnicos e inteligentes con los que contamos para desopacar los riesgos pues cada hora que transcurre es un gramo de inseguridad que se agrega al subconsciente colectivo; es tan amplio el abanico de los riesgos que puede ser leído desde distintos ángulos, los hay en la desocupación, el calentamiento planetario, las crisis de alimentos, el narcotráfico, las crisis económicas, la quiebra inmobiliaria, el consumo de drogas, los alimentos transgénicos, los accesos dificultosos en la educación y los flujos migratorios por violencia o desempleo. Entonces es una amenaza colosal que tiene varias cabezas que nos pone a vivir en el filo del precipicio de la desgracia.

El miedo es la malla que atrapa los temores que saltan la verja de los riesgos, cuando el actor que vive la situación de escollo no cuenta con los dispositivos eficientes para desvanecer el riesgo, entonces arroja como resultado un escenario peor o con mayor dificultad que el que existía antes de saltar la barda. Casi siempre lo que el miedo destruye no se recupera de manera íntegra; esquirlas, pedazos y retazos quedan sueltos rememorando la secuela de las cosas que provocan pavor.

Entonces los miedos causan destrozos, hacen añicos la conciencia y son disparadores de situaciones que forman cuadro de paranoia aguda, no sólo en quien los padece, sino en los otros que lo acompañan, de ahí que los daños colaterales son inconmensurables, pero contagiosos de manera progresiva sumando devotos de los miedos hasta construir comunidades miedosas.

Indudablemente que uno de los canales que alimentan los miedos son los medios de comunicación, quienes a través de la información, promueven la opinión pública pre-construida diseñan el formato del miedo que quieren instalar. En el caso de la inseguridad y la criminalidad, no es la frecuencia delictiva lo que condiciona el discurso, es una paranoia construida desde los medios que discursivamente construyen la realidad, lo que no significa que la inventen, afirma Eugenio R. Zaffaroni, por tal razonamiento el miedo sale de las bocinas y la boca de los informadores y no de las muertes de la realidad social.

La intencionalidad es trasladar la sensación de inseguridad y miedo a la casa u hogar del teleaudiente con el fin premeditado de instalarle en su imaginario social las angustias y las incertidumbres para que no pueda vivir y decidir por su vida, el precio del oro, la plata, el petróleo, la guerra posible en Irán, los conflictos en Siria, Egipto o España, aun cuando su mundo de vida no tiene lazos cercanos ni vinculantes con esos eventos. Lo que trata es de situar sobre la subjetividad del actor una nube de peligrosidad permanente para que la lleve a cada rincón o lugar a donde se traslade, es una especie doncella asignada que te amarga la vida.

La temática del libro *Fronteras porosas del miedo* me llevó al pasado y conectó la memoria al trabajo editorial de Alicia Entel sobre *La ciudad y los miedos*, cuya argumentación va orientada también a la construcción social del miedo en la cultura urbana, especialmente en lo que tiene que ver con los ingredientes de los temores y las incertidumbres para incrementar los imaginarios y prácticas que convalidan la exclusión, la xenofobia, discriminación, estigmatizaciones y fuerte segmentación social. Es claro para los dos libros, el que prologamos y el mencionado, que los miedos son vitales en la construcción de aplanamiento de imaginaros sociales, dado que los mutilan, los achatan y los dibujan con una ventana que sólo da vista al paisaje de la exclusión.

Los imaginarios del miedo llevan un mensaje velado, cuyo interior contempla narrativas del espacio y lugar en donde vive el portador del mismo, en los lugares donde se recrea una extensa trama de relaciones y conflictos propios de la vida comunitaria, y diversos modos discursivos de rencores, exclusión y enemistades que se han forjado en medio de lo abrupto que es la vida en la ciudad y sus sitios marginados.

En las narrativas hay mitos, leyendas, construcciones imaginadas y muchas de ellas alejadas de la realidad, dado que se forman en la comunicación informal, en lo escuchado pero no validado y esos desencuentros son cotos de miedos y conflictividades dentro de la ciudad y sus barrios.

Otros miedos que sobresalen en el primer cuarto del Siglo XXI son los que tienen que ver con la vejez, David le Breton lo denomina estigma del envejecimiento, cuya característica es "la entrada del Continente gris en el que vive una población indecisa, un poco quimérica, perdida en la modernidad. El tiempo ya no le sirve a la experiencia ni a la memoria. Tampoco al cuerpo gastado"[1]. Ninguno de nosotros quiere arribar a esa etapa de la vida, los temores tocan a la puerta de la conciencia y nos dejan un aviso por la rendija de la memoria: aquí todos te olvidan.

Los miedos al olvido, a no interesarle al otro para intercambiar experiencias, saberes y narrativas cotidianas nos alimentan la ausencia y abren el sendero hacia el túnel del abandono, el individualismo ciego y sordo que se cansó de esperar la visita que nunca tuvo una cita ni agendó una reunión, pero imaginariamente siempre tuvo al cuerpo envejecido esperándolo.

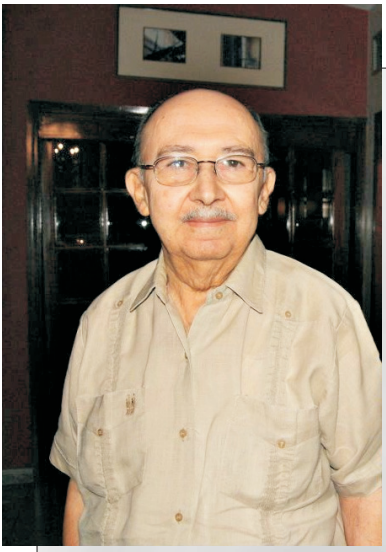
Visto así, la porosidad es pavorosa, filtra los miedos y temores, cruza fronteras y paredes y en palabras de Bauman, "la omnipresencia de los miedos pueden filtrarse por cualquier recoveco o rendija de las calles o de los destellos de las pantallas de televisión, de nuestros dormitorios y de nuestras cocinas; de nuestros lugares de trabajo y del vagón de metro en el que nos desplazamos hasta ellos o en el que regresamos a nuestros hogares después de ellos"[2].

En conclusión, el miedo no tiene territorio, es omnipresente y re-crea los silencios, la autocensura y la privación del habla dentro de las comunidades, por esos motivos, el libro que coordina Luis E. Campos Banda y Yanela Álves rompe los muros del mutismo, abre las compuertas del diálogo e invita a reflexionar y actuar en contra de los miedos, a romper las barricadas del individualismo cobijado en la incertidumbre y sobre la mesa pone el énfasis: hablemos de los miedos porque ahora ya no tenemos miedo.

1 Le BRETON, D (2012). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Nueva Visión, Argentina.

2 BAUMAN, Z (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores.* Paidós, Uruguay.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico



JM Delgado Ocando: El eterno retorno de una filosofía anti-hegemónica

Es en la articulación metafísico-cultural-valorativa de la postguerra, en 1952, cuando el Maestro Delgado Ocando inicia su vida académica, siendo designado, a la edad de 28 años, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad del Zulia. Desde entonces, podemos dividir la evolución de su pensamiento, en tres etapas: axiológica, metodológica y filosófico-política.

En su ***Etapa axiológica (1952-1969)****, profesa un "relativismo axiológico" que el famoso filósofo del Derecho hispano-mejicano, Recasens Siches, denominaría "aporética culturalista", al comentar extensamente su pensamiento en la obra:* **Panorama del Pensamiento Jurídico del Siglo XX** *(1963).*

En su ***Etapa metodológica (1969-1977)****, diferencia la filosofía de la ciencia, afirmando que la filosofía del Derecho acomete su empresa axiológica actual metodológicamente, o mejor, epistemológicamente, reflexionando sobre la técnica de los juristas, sus métodos de trabajo, el valor de los instrumentos de investigación, y los modos de regulación y de planificación de las instituciones sociales.*

En su ***Etapa filosófico-política (antihegemónica)****, se destaca el encuentro de enfoques metodológicos que explica la dirección filosófico-política adoptada por Delgado Ocando en los años 1977-2007, aunque la misma está sin duda entrañablemente vinculada con el acontecer histórico venezolano; dirección en la cual el Derecho concebido como sistema de signos (etapa metodológica), le permitirá inscribir su "doctrina culturalista" en el marxismo como teoría política capaz de iluminar el nivel normativo. Durante esa tercera etapa, profundiza en el estudio de las superestructuras, en particular, a través de su análisis en la obra de Nietzsche, del tejido axiológico de la democracia occidental. Replantea asimismo, diversos conceptos, como los de "sociedad civil", la cual al contrario del punto de vista gramsciano, sitúa en la estructura y no en la superestructura, así como los de "hegemonía" y "defensa putativa", mostrando como en el Estado burgués, la "crítica inocua" es admitida en nombre del pluralismo ideológico, el cual no es más que la consagración de "las contradicciones inherentes a la base material".*

Posteriormente, examina las condiciones objetivas para la creación de una "conciencia social posible" (Lukacs), en una propuesta antihegemónica que se corresponda con la sociedad emergente, tanto su legitimidad sociológica como la honestidad objetiva de quienes la promuevan concluyendo en el carácter nugatorio de las tesis y practicas idealistas que convierten en utopías los proyectos revolucionarios divorciados de su contexto material e histórico.

En sus análisis de las superestructuras, constituye casi una nota pesimista su incursión en el pensamiento posmoderno, del cual está excluida la historia como continuidad y omnipresente la estructura como reiteración vegetativa de un mundo que se reproduce y satisface en el consumo tecnológico. El postmodernismo elimina el ser promitente nietzscheano, no existe futuro, ni cambio, ni planifica-

ción, sino solo espacios sociales que "operan simultáneamente y en escalas diferentes". Sin embargo, en concepto de Delgado Ocando, a pesar de que "se puede criticar ese nihilismo y este agotamiento, no se le puede negar lucidez y honestidad".

En los años 95 y siguientes, volverá a la semiótica con ocasión de su análisis del problema de la verdad ética planteada por el filósofo alemán Kart Otto Apel, diferenciando el discurso ideal del discurso real, el cual "está limitado por condiciones de espacio y tiempo". También ha realizado aportes significativos a la teoría del derecho, como "el derecho subjetivo como valoración jurídica de la conducta actual, la negociación como proceso de creación de normas individualizadas de validez general, la arbitrariedad como defecto de vigencia y falta de razonabilidad del acto discrecional.

Observamos que la reflexión teórica como quehacer constante, no ha alejado a Delgado Ocando de la realidad, pues ha cultivado una filosofía pragmática entendida como filosofía de la acción, es decir, en palabras de Hans Lenk, "un filosofar con proximidad a la praxis, a los problemas, dialógico y cooperativo". Es así como, en su condición de catedrático y rector de la Universidad del Zulia, en particular durante la época turbulenta de la Renovación Universitaria, coetánea con el mayo de 1968, ha desarrollado hasta los límites de la consecuencia, una praxis comunitaria, progresiva y democrática, tematizada en trabajos especialmente referidos a la problemática universitaria.

En diversos estudios y en su participación en propuestas de cambio social, económico y político para Venezuela, Delgado Ocando ha ofrecido su reflexión, en particular respecto de la situación vivida en el país, a partir del levantamiento popular del 27 de febrero de 1989 y de las condiciones que generaron la rebelión cívico-militar del 4 de febrero 1992. Su mayor contribución en ese sentido, fue su aporte al análisis filosófico-político de la problemática constitucional, al descentrar la misma del ámbito legalista y formalista tradicional, reivindicando el concepto de "supraconstitucionalidad" como palanca de "un nuevo ordenamiento jurídico capaz de poner en funcionamiento efectivo una democracia social y participativa", e introduciendo como Magistrado del Tribunal Supremo de Justicia, en su Discurso de Orden de la Apertura del Año Judicial 2001, el concepto de "transitoriedad" que permitió "mantener el proceso constituyente dentro de la técnica de la producción derivada", demostrándose en esta forma, que "el Derecho es apto para promover y llevar a cabo la creación de un nuevo orden constitucional sin quebrantar las instituciones vigentes"

Por consiguiente, como se desprende de la obra todavía ***in fieri*** *del Maestro, su indagación axiológica se ha prolongado por casi sesenta años, constituyéndose en hilo conductor de su obra, la preocupación por la justicia concebida no a la manera de la "estrella polar" de Stammler que persigue infatigablemente el navegante, sino como referencia concreta para la legitimidad axiológica del poder.*

BRIGITTE BERNARD
Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado OCANDO".
LUZ. Maracaibo-Venezuela

Brevísimo repertorio bibliográfico:

Una Introducción a la Ética Social Descriptiva (1996); *Consideraciones sobre los Elementos Semióticos del Derecho* (1974); *Hipótesis para una Filosofía Antihegemónica del Derecho y del Estado* (1987); *Bases para una Filosofía de la Interpretación de las Relaciones Sociales* (1982); *Comunidad y Conciencia Social-Aproximación a una Filosofía Materialista de la Comunidad* (1983); *Las bases ontosemióticas del discurso jurídico* (1996); *El giro ontosemiótico en la filosofía del derecho actual* (1999); *Discurso de Orden de la Apertura del Año Judicial* (2001).

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

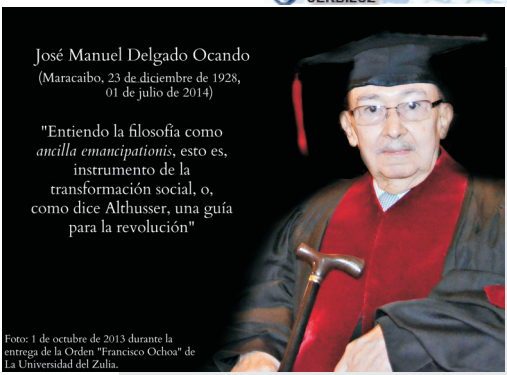


Foto: 1 de octubre de 2013 durante la entrega de la Orden "Francisco Ochoa" de La Universidad del Zulia.

In Memoriam

JM Delgado Ocando: El adiós de un peregrino

Fue de regreso a otros orígenes cuando el peregrino volvió
con su mirada serena y silenciosa a través de las sombras,
a través del sol que reseca la tierra hasta levantarla en polvo
por los aires,
a través del agua retenida en círculos y lacerada por el reflejo
de un cielo vacío y profundo…

Entre sus manos,
el imperceptible movimiento de un gesto sin horizonte
dibuja esa sospecha que siempre nos habla sin preguntar por qué;
entonces, una extraña voz de metálicas palabras se escuchó,
mientras aparecían escritas sobre la corteza
del más antiguo de los árboles al final del bosque…

Ese día, a la luz de la noche, la espuma del mar era semejante
a la blanca tersura de la azucena: pálida como el marfil.
Hasta entonces, nada ni nadie, nunca antes, absolutamente,
había sido testigo de tanta ausencia que llena la vida…

El peregrino había roto los sellos de su destino; ahora, sin daga y
pergamino, descubre el poder para nombrar lo inefable,
ese tiempo donde la memoria es incapaz de renunciar al olvido.

A.B. Márquez-Fernández
10 de Julio de 2014.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todas los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, *Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana.* EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social.* Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Lationoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation *of original texts*: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not excede 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not excede 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not excede 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana.* Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana.* EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social.* Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el árbitro es "un par" del arbitrado. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos "dominan el tema", que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa "misión" que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la in-

vestigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las *Normas de Publicación* de la revista que aparecen al final de la misma.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

EVENTOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. Nº 65 (ABRIL-JUNIO, 2014) PP. 159 - 162
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

MIRADAS MÚLTIPLES: APROXIMACIÓN A LA OBRA DE RIGOBERTO LANZ
Seminario Nacional, Universidad del Zulia, Maracaibo 26 y 27 de junio de 2014

El objetivo del seminario es abordar algunas de las nociones desarrolladas por Rigoberto Lanz que forman parte de las herramientas conceptuales de su propuesta teórica llamada Posmodernidad Crítica Radical.

Para el pensador venezolano dar cuenta de la condición epocal se torna una condición para sumergirse en la interpretación de las prácticas sociales en las comunidades donde se habitan. De allí que la interpelación de la razón, del sujeto, de la historia, de los saberes disciplinarios configurados en la modernidad, se torna en una discusión central cuyo sentido y norte es la transformaciones de las maneras y formas de interrelación de los hombres en comunidades concretas. Esa óptica la caracteriza como una nueva sensibilidad para pensar y abordar los problemas contemporáneos, enraizados en una de las tradiciones del pensamiento que devienen de la teoría crítica impulsada por la Escuela de Frankfurt. Tal propuesta lo conducirá en términos de la práctica teórica como en otros ámbitos de las prácticas sociales, como por ejemplo, los espacios universitarios o el terreno propiamente de la real política, a considerar como punto sustancial el ejercicio crítico, la polémica y el debate como caminos para la transformación de las comunidades, donde sus miembros participan desde identificaciones transitorias como sujetos soberanos, siendo tal acción, la realización práctica de la diferencia como el espesor del talante democrático.

Lo formulado de manera gruesa será el tejido desde el cual los ponentes discurrirán e interpelarán al pensamiento del autor. El título del seminario, Miradas Múltiples, alude a la caja de herramienta y lugar epistemológico desde el cual los invitados asumen la aproximación a la obra del autor.

Un objetivo específico del seminario en cuestión no sólo es dar a conocer, grosso modo, el pensamiento del investigador, sino tensionar sus proposiciones de tal forma que sirva semillero para nuevas proposiciones, para el impulso de nuevas prácticas, nuevos espacios y formas de interlocución que posibiliten apalancar en las grietas de nuestra comunidad intelectual, elementos de transgresión, subversión y, en definitiva, una puesta en cuestión de la cultura dominante.

METODOLOGÍA

El seminario constará de tres sesiones de ponencias donde los participantes podrán dialogar a partir de las intervenciones con los investigadores a propósito de las miradas planteadas en las mesas de trabajo. El clima que queremos imprimir en el desarrollo en cada sesión es el del debate epistemológico riguroso, ajustado a los textos, celebrando las diferencias y con una voluntad expre-

sa de festejo empático entre las opiniones adversas. Donde la manifestación de cada punto de vista se soporte en el manejo teórico del autor y de las tradiciones de pensamientos implícitas o explícitas que se articulan en la propuesta, sin renunciar y, por el contrario, potenciar, los desacuerdos, disidencias y críticas, en un ambiente de profundo respeto dialógico y con la sensibilidad apropiada para aceptar que no se trata de acordar acomodaticiamente o contingentemente, las pretensiones de validez que se ponen en juego. Más bien, el espíritu y el rigor, se medirá por la apertura de las preguntas que se inauguren, las preguntas que inviten a replantear los asuntos, a redimensionar las propuestas, se trata de un diálogo donde la clave está en el interpelar como el ejercicio sublime de la comunidad intelectual universitaria.

Cada ponente realizará una intervención de 20 minutos y al finalizar las ponencias se iniciará un conversatorio abierto.

Las ponencias serán realizadas en los siguientes bloques: Jueves (mañana 9:00- 12:00). Rafael Hurtado, Luis Alberto Bracho (UCV) y Ana Julia Bozo (LUZ). Jueves (tarde: 2:30- 5:30) Álvaro Márquez Fernández (LUZ) y Jonatan Alzuru (UCV-ULA) Viernes (mañana 9:00- 11:00) Pausides Reyes (FUNDECEM), José Colmenares (UCV), Rafael Hurtado (FUNDAPROXEMIA). Viernes (11:00-12:30): Ronda de preguntas a todos los ponentes. Viernes (3:30-5:30). Bautizo y Presentación del libro *Miradas Múltiples: Aproximación a la Obra de Rigoberto Lanz***.** Lugar: Postgrado de Facultad de Humanidades y Educación, LUZ.

ACADEMIA: ENTRE EPISTEME Y PREGONES ZULIANOS

Con los pregones zulianos, canción del compositor Rafael Rincón González, culminó el concierto de flauta y guitarra como cierre magistral del Seminario *Miradas Múltiples: Aproximación a la Obra de Rigoberto Lanz* (Maracaibo 26 y 27 de junio 2014); organizado exquisitamente por un eficiente grupo de profesores de la Universidad del Zulia, articulado por la Coordinadora de la *Maestría de Filosofía* Yamarilis Quevedo; en dicho comité participaron Álvaro Márquez Fernández, Director de la prestigiosa revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Johan Méndez Director del *Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz*, Lino Morán Director del *Instituto Universitario de Tecnología de Maracaibo*, Luis Vivanco profesor de la *Maestría en Filosofía* de LUZ y Pausides Reyes Director de la *Fundación para el Desarrollo de la Cultura* de Mérida, a quien los estudiantes y la universidad agradecen, además, por la valiosa donación que hizo al evento de 20 ejemplares para las bibliotecas, para algunos investigadores y fueron rifado cinco ejemplares entre los participantes del seminario.

La elegancia organizativa fue directamente proporcional a la discusión académica. El problema teórico general abordado podría plantearse con las palabras de Chantal Mouffe: "*Si aceptamos que las relaciones de poder son constitutivas de lo social, entonces la pregunta principal que ha de atender la política democrática no es la de cómo eliminar el poder, sino la de cómo constituir formas de poder más compatibles con los valores democráticos."*

Esa interpelación fue abordada repensando algunas categorías, nociones, conceptos o metáforas que se encuentran en la obra de Rigoberto Lanz. A manera de ejemplo, podemos colocar dos ponencias, la de Álvaro Márquez Fernández y la de Luis Alberto Bracho que estuvieron articuladas entre sí, a propósito del vocablo emancipación frente a las relaciones despótica, como opción vital a partir de una sensibilidad ético-estética, como prácticas sociales que se visibilizan, se manifiestan, en fragmentos sociales o como decía Michel Foucault en la heterotopía social.

Ana Julia Bozo, desde otra perspectiva, colocó en el escenario el problema siguiente: "¿Cómo pensar, en la condición epocal contemporánea, los vocablos propios de la modernidad como derecho, igualdad, fraternidad?" La investigadora asumió la siguiente hipótesis de trabajo: Si se ha cuestionado los fundamentos de la modernidad como contrato social, clases sociales, partidos políticos, las pretensiones de universalizar la mirada cultural occidental o la razón argumentativa habermasiana, tal como sostiene la posmodernidad crítica radical, entonces, se tiene que abordar la práctica y la teoría política con otra caja de herramientas o cuestionando, como mínimo el instrumental que se usa para pensar lo social; proposición que la condujo a plantear zonas de acuerdos momentáneos y fugaces; sosteniendo, además, que en la real política hay asuntos que no pueden ser cercados con los protocolos del diálogo, tejiendo su proposición resemantizando a Carl Schmitt, Maquiavelo y Nietzsche, teniendo como hilo conductor la noción de guerra como constitutiva de la experiencia del estar con el otro. Mi intervención fue la antítesis de dicha interpretación, tejiendo el asunto entre la diferencia, el conflicto y el diálogo como constitutivo del espesor democrático.

El aporte de Rafael Hurtado fue mostrar las limitaciones de la propuesta teórica de Rigoberto Lanz para la comprensión de las relaciones intersubjetivas al reducir y centralizar el problema del poder al estado.

Otra de las discusiones importantes, durante el seminario, fue la propuesta que realizó José Colmenares que se planteó el asunto del horizonte democrático al interior de las universidades y las ambigüedades de las reflexiones lanziana a propósito de las posibilidades reales o no de la reforma universitaria, realizando para ello una arqueología, en clave foucaulteana, de la comprensión del vocablo universidad como administración descentralizada, configurada, jurídica e históricamente, como corporación.

Una de las riquezas resaltadas por los por participantes del seminario fue que en todos y cada una de las temáticas abordadas los ponentes manifestaron algunos consensos pero fueron más los disensos expresados, cada quien con su tono, estilo y soportados con una batería de lecturas y autores diversos o en otros casos, con interpretaciones opuestas de vocablos, conceptos, autores e incluso comentando las mismas citas de Rigoberto Lanz.

El clima del seminario fue configurado como un espacio académico de profundo debate y, de manera simultánea, con una lúdica celebradora de la amistad. Eso impactó de tal manera que una investigadora, profesora del Doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, comentaba que era la primera vez que participaba en un duro debate donde ninguno de los participantes, ponentes o asistentes, confundió la crítica descarnada con la falacia *ad hominem* o con enemistad, por el contrario, prevaleció un clima de respeto y consideración por el otro; incluso admiración por el otro, aunque se compartiera muy poco las proposiciones teóricas. En términos prácticos, quizás este es uno de los legados más importante de Rigoberto Lanz que se materializó en la experiencia realizada.

Finalmente se culminó con la presentación del libro *Miradas Múltiples: Homenaje a Rigoberto Lanz* y los ponentes celebramos la aparición de la Revista n° 64, correspondiente a enero-marzo de 2014 de *Utopía y Praxis Latinoamericana* dedicada al pensamiento de Ernesto Laclau (1935-2014), fue una grata sorpresa leer que el perfil de Laclau, titulado *Memorias del Compromiso*, realizada por nuestro buen amigo Roberto Follari.

El horizonte de trabajo que se impulsa dentro de la comunidad intelectual, tal vez, podría resumirse con la idea que Rigoberto Lanz expresó en su último artículo titulado *Paradigma de la política* (2012), a saber:

Desde el ángulo de la reflexión teórica, es importante fortalecer los espacios de diálogo donde se cruzan diversas sensibilidades intelectuales. Del encuentro de la diferencia bien procesada se nutren los pensamientos que pueden hacerse cargo de la complejidad del presente. Del diálogo mati-

zado y abierto fecundan las opciones teóricas que pueden recolocarse en el horizonte de las grandes orientaciones que construyen una sociedad de todos. Este espíritu plural es una condición insoslayable del tono con el cual podemos hoy jugar a la interpelación teórica del otro, a la comprensión de los límites de la cultura política heredada, en fin, a la jugada mayor por un mundo que nos concierne a todos, no porque se hayan borrado repentinamente los antagonismos, sino porque ese es el único modo de construir una lógica comunitaria que suponga al otro de manera constitutiva… as{i en la tierra como en el cielo, así en el acuerdo como en la diferencia. (Lanz, Rigoberto, Paradigma de la Política en la izquierda. 2012: p. 204).

Jonatan Alzuru Aponte
Caracas, 29 de junio de 2014